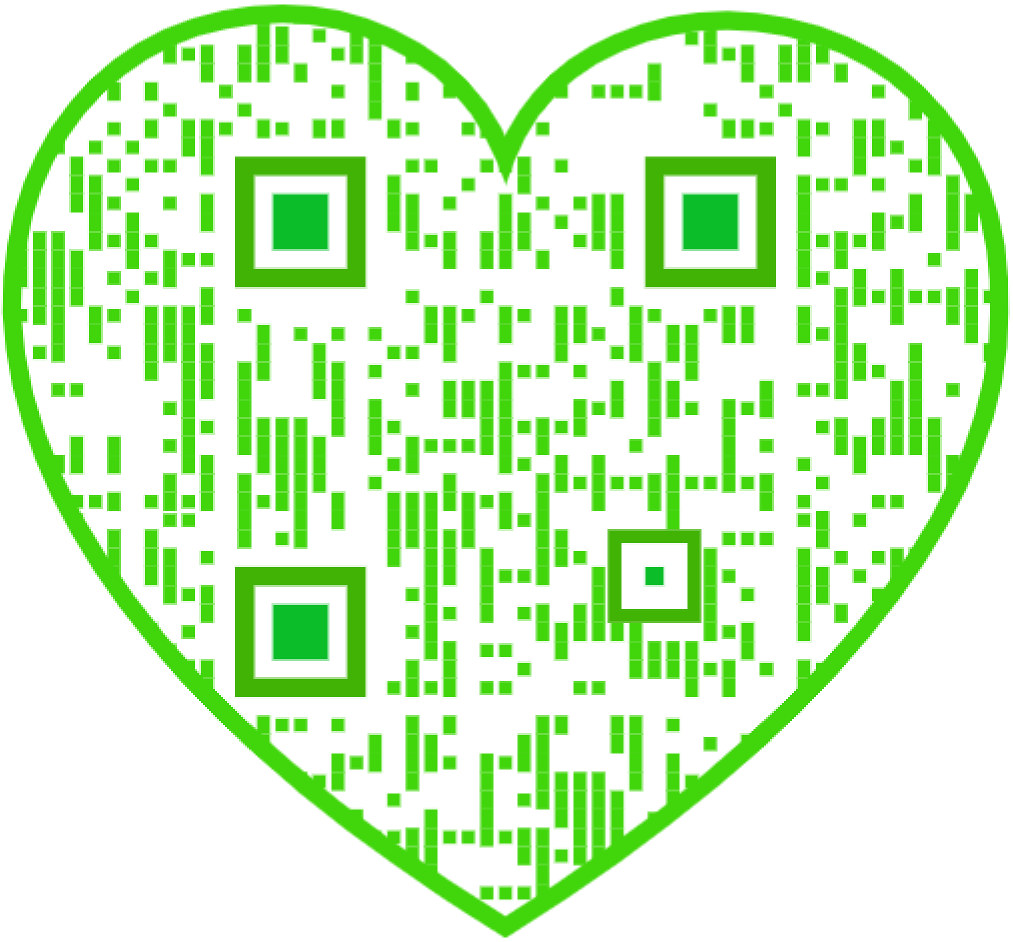
DE INCARNATIE

DOOR

Dr. W. J. AALDERS



DE INCARNATIE

DE INCARNATIE

DOOR

DR W. J. AALDERS
HOOGLEERAAR AAN DE RIJKS-UNIVERSITEIT
TE GRONINGEN

BIJ J. B. WOLTERS'
UITGEVERS-MAATSCHAPPIJ N.V.
GRONINGEN, DEN HAAG, BATAVIA, 1933

BOEKDRUKKERIJ VAN J. B. WOLTERS

VOORREDE

Het onderwerp van dit boek heeft mij reeds lang bezig gehouden. Ik zeg dit niet, alsof het beteekende, dat ik het dáárom rijp zou achten voor eene behandeling. Mijne bedoeling is slechts aan te duiden, dat ik het onderwerp voor zóó belangrijk houd als slechts weinige van theologischen aard. En daarom meen ik niet langer te mogen wachten. Het laatste boek, dat in onze taal aan de incarnatie is gewijd, dateert van 1887. Het is „De vleeschwording des Woords'' van Dr. A. Kuyper, een serie van populaire artikelen, geschreven ter voorlichting van „de gemeente in uitgebreider kring''. Sedert is veel veranderd. Het onderwerp is, vooral buitenslands, tegenwoordig in allerlei vorm en verband aan de orde.

Het is een onderwerp van groot wetenschappelijk belang, zoowel godsdienstwijsgeerig als dogmatisch. Daarom heeft het de theologie, als zij op de hoogte was, altijd bezig gehouden. Dit zou niet het geval zijn, als het niet in de eerste plaats religieus zoo belangrijk was. Het raakt de kern van de betrekking tusschen God en mensch, God en zijn schepping ook, als het geheim der hoogste openbaring van God. Juist in een tijd, die het, te midden van alle verwarring, zoo noodig heeft tot de beginselen te worden teruggebracht om houvast te vinden, acht ik de behandeling van dit onderwerp even belangrijk als noodzakelijk.

Het heeft nog dit groote voordeel, dat het een onderwerp is van algemeen-christelijken aard, in dien zin, dat het niet een bepaalde groep of kerk aangaat, maar allen groepen en kerken gelijkelijk, omdat het gaat om datgene, wat het Christendom als zoodanig eigen is. In zooverre begroet ik de incarnatie als een patrimonium der christelijke kerk, dat naar buiten scheidt en naar binnen verbindt en als zoodanig een catholiek, ecumenisch karakter draagt.

Ik heb mij veroorloofd als „bijlage'' een referaat op te nemen, dat ik over dit onderwerp heb gehouden. Het vat kort en, naar ik hoop, scherp samen wat de incarnatie voor mij beteekent. Men vergelijke het met den platten grond, die het breede, afwisselende landschap in groote lijnen samenvat en als zoodanig den wandelaar zijn dienst aanbiedt.

Groningen, 25 Mei, Hemelvaartsdag, 1933. W. J. AALDERS.

INHOUD

Blz.

VOORREDE 5

INHOUD 7

HOOFDSTUK I. INLEIDING 9

1. De incarnatie, bl. 9. — 2. Algemeen-godsdienstige termen, bl. 16. — 3. Algemeen-menschelijk verband, bl. 19. — 4. Theologisch karakter, bl. 20. — 5. Methode, bl. 24. — 6. Indeeling, bl. 25. — 7. Beteekenis, bl. 25. — 8. Moeilijkheden, bl. 28. — 9. Litteratuur, bl. 30.

HOOFDSTUK II. ALGEMEENE GEGEVENS 31

1. Algemeen verband, bl. 31. — 2. Opvattingen en theorieën, bl. 34. — 3. Grenzen, bl. 43. — 4. Overgangsvormen, bl. 44. — 5. Antieke vormen, bl. 48. — 6. Moderne vormen, bl. 50. — 7. Samenvatting, bl. 57.

HOOFDSTUK III. GODSDIENSTIGE GEGEVENS 59

1. Specifiek godsdienstig, bl. 59. — 2. Levend verband, bl. 62. — 3. Grenzen, bl. 69. — 4. Tweeërlei richting, bl. 70. — 5. Oostersche godsdiensten, bl. 73. — 6. Westersche godsdiensten, bl. 76. — 7. Samenvatting, bl. 78.

HOOFDSTUK IV. CHRISTELIJKE ONDERSTELLINGEN . 79

1. In het algemeen, bl. 79. — 2. Ontwikkeling, bl. 82. — 3. Beslissend karakter, bl. 82. — 4. Geen plaats voor de incarnatie, bl. 83. — 5. De plaats der incarnatie, bl. 84. — 6. Behandeling, bl. 86.

HOOFDSTUK V. DE INCARNATIE IN HET O. TESTAMENT 89

1. Algemeene onderstellingen, bl. 89. — 2. Bepaalde vorm, bl. 92. — 3. Latere ontwikkeling, bl. 95.

HOOFDSTUK VI. DE INCARNATIE IN HET N. TESTAMENT 99

1. Inleidende opmerkingen, bl. 99. — 2. Jezus Christus, bl. 106. — 3. Het apostolisch getuigenis, bl. 119.

Blz.

HOOFDSTUK VII. DE INCARNATIE IN DE KERK . . . 126

1. Inleidende opmerkingen, bl. 126. — 2. In de oude Kerk, bl. 130. — 3. In de Oostersche Kerk, bl. 161. — 4. In de Westersche Kerk, bl. 166. — 5. In de kerken der Reformatie, bl. 173. — 6. In de neven-verschijnselen der Reformatie, bl. 189.

HOOFDSTUK VIII. DE CRITIEK VAN DEN MODERNEN TIJD 196

1. De houding van den modernen tijd in het algemeen, bl. 196. — 2. Bepaalde vormen van critiek, bl. 200. — 3. Voortzetting, bl. 211. — 4. Doorwerking der critiek, bl. 218.

HOOFDSTUK IX. DE TEGENWOORDIGE TOESTAND . . 226

1. Algemeene karakteristiek, bl. 226. — 2. Loslating der incarnatie, bl. 230. — 3. Handhaving der incarnatie. A. Beperkt. B. Volledig, bl. 238. — 4. Samenvatting, bl. 277.

HOOFDSTUK X. DE DUURZAME PLAATS DER INCARNATIE 280

1. Inleidende opmerkingen, bl. 280. — 2. Inhoud en onderstellingen, bl. 283. — 3. Uitdrukking, bl. 311. — 4. Plaats der critiek, bl. 318. — 5. Wijze van behandeling, bl. 346. — 6. Gang van behandeling, bl. 349.

HOOFDSTUK XI. BESLUIT 373

1. Inhoud en uitdrukking, bl. 373. — 2. Oud en nieuw, bl. 375. — 3. Herziening en ontwikkeling, bl. 378. — 4. Bezwaren, bl. 380. — 5. Gevaren, bl. 381. — 6. Waarde, bl. 384.

BIJLAGE. DE INCARNATIE EN WIJ (REFERAAT) . . . 399

1. Inleiding, bl. 399. — 2. Het woord, bl. 401. — 3. De zaak, bl. 402. — 4. De zin, bl. 413. — 5. De strekking, bl. 414. — 6. Toelichting, bl. 417.

REGISTER VAN PERSONEN 421

HOOFDSTUK I — INLEIDING

I. DE INCARNATIE

Het is mogelijk, dat een lezer onmiddellijk stuit op den titel van dit boek: de incarnatie, met zijn bepalend lidwoord, in zijn enkelvoudigen vorm, zonder herhalingen. Men is zóó gewend te hooren van re-incarnaties, dat de incarnatie vreemd valt. In den laatsten tijd is de invasie van oostersche en oostersch gekleurde woorden en denkbeelden zeer groot en daartoe behooren niet in de laatste plaats de klank en de idee der re-incarnatie, waarmede Boeddhisten en theosophen gul plegen om te gaan. Intusschen wordt met dit boek niet in deze richting gestuurd. Het wil bepaaldelijk handelen over de incarnatie als enkelvoudige, unieke, volstrekte, grootheid, zooals het Christendom deze van oudsher als centraal heeft gesteld. Wie met het kerkelijke spraakgebruik vertrouwd en in de christelijke geestessfeer gedrenkt is, behoort dus niet tot hen, die zich verwonderen, als zij van incarnatie, niet van re-incarnatie, van de incarnatie, niet van vele incarnaties, hooren spreken. In het christelijk-kerkelijk-dogmatische spraakgebruik heeft deze uitdrukking een vaste plaats. Men zou kunnen zeggen: tè vast. Zij behoort tot die uitdrukkingen, welke men geneigd is als eeuwenoud en hoogeerwaard te ontzien — en voorbij te gaan. Of men doet meer en houdt ook op ontzag te hebben voor wat men tòch voorbijgaat.

Wij willen trachten in deze uitdrukking beweging te brengen. Niet in de eerste plaats door haar te verbinden met de zooeven genoemde termen van anderen aard: de re-incarnaties van oosterschen huize, waardoor zij zou worden gerelativeerd, d. i. van haar wezenlijk kenmerk beroofd, maar door haar wezen los te wikkelen uit hare historische wendingen en tijdelijke vormen. Hierbij zal natuurlijk ook het verband tusschen de incarnatie en de re-incarnaties ter sprake komen, doch niet zóó alsof de eerste slechts een specimen zou zijn van de laatste, laat staan uit deze afgeleid.

De uitdrukking incarnatie, vleesch-wording, is van oud-kerkelijken huize. Incarnatie is een woord uit de Latijnsche kerktaal. Het wordt door de kerkvaders van het Westen, Hieronymus en Ambrosius, in de vierde eeuw gebezigd en is gangbaar gebleven in de taal der kerk van alle eeuwen. Zooals vele andere woorden is het de vertaling van een Grieksch origineel: sarkósis, dat bij de Griek-

sche kerkvaders sedert Irenaeus, dus sedert de laatste helft der 2e eeuw, voorkomt. Het Nieuwe Testament kent de uitdrukking niet. Toch is zij daaraan ontleend. Men denke aan: „Het Woord (Logos) is vleesch (sarx) geworden" [1]; „(God) is geopenbaard in het vleesch" [2]; „alle geest, die belijdt, dat Jezus Christus in het vleesch gekomen is, die is uit God, en alle geest, die niet belijdt, dat Jezus Christus in het vleesch gekomen is, die is uit God niet" [3].

Bij de kerkvaders wisselt de uitdrukking vleesch-wording (sarkósis) met mensch-wording (enanthropèsis) af. Zij spreken ook van de lichaam-wording (ensomatósis), de verschijning (epiphaneia), de aanwezigheid (paroesia) [4]. Strikt genomen gaat de tegenstelling tusschen vleesch en woord en tusschen God, of Zoon van God, en mensch: het Woord wordt vleesch, God's Zoon wordt mensch; maar men houdt daaraan niet streng vast. Zoo spreekt de titel van Athanasius' beroemd geschrift van „de mensch-wording van het Woord van God" en de Geloofsbelijdenis van Nicaea van „den Heere Jezus Christus, den Zoon van God, die .... vleesch geworden is en mensch geworden is".

Het zal ons blijken, dat de incarnatie in het kerkelijke spraakgebruik een zeer bepaalden zin heeft, die beantwoordt aan de centrale beteekenis van wat zij aanduidt. Zij is n.l. de aanduiding van datgene, wat het Christendom als nieuw en eigensoortig bevat en waardoor het zich zoowel van het Jodendom als van het heidendom onderscheidt. Het eerste, dat wèl moet worden onderscheiden van de oud-Testamentische of Israëlietische religie, heeft geen plaats voor incarnatie, omdat het den afstand tusschen God en mensch te abstract opvat; het tweede, waaronder verstaan wordt alles wat aan religie buiten het Christendom en zijne Oud-Testamentische voorbereiding bestaat, heeft geene plaats voor de incarnatie, omdat het den afstand tusschen goden en menschen eigenlijk niet kent. Het zal er dus op aankomen nauwkeurig te bepalen, wat de kerk onder de incarnatie al en niet verstaat. De incarnatie spreekt niet maar in het algemeen van God, die mensch wordt, doch bepaaldelijk van den Zoon of het Woord van God wordt dit gezegd. Hij wordt mensch en hierbij wordt de nadruk gelegd op het vleesch, dat eigen is aan het mensch-zijn. Het worden beteekent geen over-

---

[1] Joh. 1 : 14.
[2] 1 Tim. 3 : 16.
[3] 1 Joh. 4 : 2.
[4] Zie Suicerus, Thesaurus eccles. e patribus graecis s.v.

gang, waarbij eene vermenging zou ontstaan van God en mensch als een derde grootheid. Het is bedoeld als eene aan-neming van wat des menschen is, van wat men noemt de menschelijke natuur, waardoor eene ver-binding, eene ver-eeniging ontstaat, onder de leiding van de persoon, die deze daad der mensch-wording verricht. Want het gaat om een daad, niet om een proces. Er is in de incarnatie zin en bedoeling. Met haar bewegen wij ons in de persoonlijke sfeer. Zij is een uitdrukking van de hoogste activiteit, een goddelijke schepping of herschepping. Zij is niet slechts een woord of term, een idee of begrip, een gebaar of aanwijzing. Zij is een daad en deze daad beteekent een offer, ter verlossing van mensch en wereld.

Strikt genomen beteekent de incarnatie dus de daad van Gods Zoon, waardoor Hij eene menschelijke bestaanswijze aanneemt. Zij vormt dan het centrale moment, het critieke punt in het drama der goddelijke verlossing. Dit blijkt duidelijk uit de volgorde, waarin de Niceensche Geloofsbelijdenis dit beschrijft, als zij belijdt te gelooven in „den Heere Jezus Christus, den Zoon van God, ... die voor ons, menschen, en voor ons heil is nedergedaald, vleesch geworden, mensch geworden, die geleden heeft, is opgestaan ...." [1]) Hier beteekent dus de vleesch-wording de eerste aanraking met het leven op deze aarde, de aanneming van wat des menschen is naar den lagen kant: het vleesch.

Maar deze beperking tot één moment wordt gewoonlijk niet volgehouden. De zin van het woord incarnatie wordt uitgebreid tot datgene wat uit de vleesch-wording als uit zijn kiem voortkomt: zijn mensch-zijn, zijn spreken en handelen, zijn leven en zijn sterven. Men lette op den volledigen titel van Athanasius' tractaat: „Rede over de mensch-wording van het Woord van God en de verschijning bij ons door het lichaam", en op den inhoud ervan, die de geheele verschijning van Christus behandelt. Wij staan hier dus voor de oorspronkelijke eenheid van wat wordt onderscheiden als persoon en werk, als woord en daad. De incarnatie is zoo een persoonlijke daad, van diepen inhoud en vér reikende strekking. Dit is een zaak van hoog belang. De moderne psychologie, ten minste één vorm van haar, die de eenheid van het leven oplost in verschijnselen, of die het bewustzijn losmaakt van het zijn, de persoon van het wezen, heeft den zin verloren voor wat in een woord als incarnatie ligt verborgen aan besef van de oorspronkelijke

---

[1]) H. Denzinger, Enchiridion Symbolorum etc., num. 54.

eenheid van alle deze onderscheidingen in de scheppende daad. Van de moderne theologie geldt, helaas, veelszins hetzelfde. De onvruchtbare scheiding tusschen Jezus' woord en daad, zijn persoon, of persoonlijkheid, en historische verschijning; ook de herleiding van deze verschijning tot den drager van het woord of tot dit woord — het schiet alles te kort bij de praegnantie van wat de incarnatie als daad van scheppende activiteit in woord brengt. „Edle Naturen zahlen mit dem was sie sind" heeft Schiller gezegd. Dit geldt in eminenten zin ten aanzien van Hem, wiens actie als incarnatie wordt aangeduid.

Ook in een ander opzicht kan de term incarnatie praegnant worden genoemd. Als de incarnatie een offer beteekent, een daad van zelf-verloochening en vernedering, wordt deze door het woord vleesch-wording veel scherper geteekend dan door mensch-wording, of zelfs door aanneming van een lichaam. Men zou het woord lichaam kunnen noemen de aanduiding van den vorm, waarvan het vleesch de stof vormt. Het lichaam is de organisatie van het vleesch. Het heft dit op en bevrijdt het. Van daar dat het woord vleesch de aanduiding pleegt te zijn van den mensch in zijn zwakheid en gebondenheid en ten slotte van zijn zinnelijkheid en zondigheid. Al deze beteekenissen vinden wij in het bijbelsche en kerkelijke spraakgebruik terug. Vooral bij Paulus is het woord vleesch belast met de waardeering van zwakheid en zondigheid.

Intusschen moeten wij wèl onderscheiden tusschen de Israëlietische en de Hellenistische opvatting van het vleesch. Voor de eerste zijn het vleesch, de stof, het lichaam als zoodanig niet zondig of slecht, omdat zij uit de hand van den Schepper zijn voortgekomen. Voor de laatste ontbreekt deze onderstelling en stuit de geest, d. i. de vrijheid en redelijkheid, altijd op eene oorspronkelijke stof, die gebonden en onredelijk is. Vandaar dat de incarnatie van Gods Zoon wèl beteekent, dat Hij de menschelijke bestaanswijze heeft aanvaard, zonder voorbehoud, ook ten aanzien van de zwakheid, waaraan de mensch om der zonde wil is onderworpen, tenzij dan met één belangrijk voorbehoud, dit, dat Hij de zonde niet heeft aanvaard, hetzij in aanleg of in werkelijkheid. Er is in den Bijbel sprake van „het gelijk gemaakt zijn aan het zondige lichaam", [1] van een hoogepriester „die in alle dingen gelijk als wij, is verzocht geweest, doch zonder zonde". [2] Hóe ver ook de incarnatie ga,

[1] Rom. 8 : 3.
[2] Hebr. 4 : 15.

zij vindt haar grens daar waar zwakheid in zonde overgaat. Bij dezen overgang, die een sprong beteekent, moge het vleesch, de zinnelijkheid een rol spelen, en daarna moge zij deze eerst recht gaan spelen, als de gradatie van hoog en laag, geest en vleesch is verstoord — ten slotte is het niet het vleesch, maar de geest, d. i. de wil, die weigert zich aan God te onderwerpen, waarin het beginsel der zonde ligt als in een donkere diepte.

Al heeft de incarnatie niet direct aan de zonde deel, indirect des te meer. Zij is namelijk bepaaldelijk bedoeld als een daad van verlossenden aard. Zij bedoelt de menschheid en de wereld te verlossen uit hun ingezonken toestand en zoo de werkelijkheid te normaliseeren en te transfigureeren. Zij wil vóór alles soteriologisch, verlossend, worden opgevat. In zooverre draagt zij een incidenteel karakter. Zij ligt niet in het gewone verloop der dingen, maar zij beteekent een ingrijpen van God, noodzakelijk geworden door den nood van mensch en wereld. Men kan dus de incarnatie noemen een daad van medischen, bepaaldelijk van operatieven aard. Van daar de spanning en de bewogenheid, de dramatiek en de tragiek van dit gebeuren. Het is de vraag, die telkens weer terugkeert in de geschiedenis der christelijke bezinning: Zou de incarnatie hebben plaats gehad, ook als er geen zonde was geweest; behoort zij tot de normale ontwikkeling der wereldgeschiedenis? Moet zij worden beschouwd onder de categorie herstel of ontwikkeling? Hier scheiden zich de geesten en deze scheiding is symptomatisch voor de verschillende geestes-houdingen.

Wordt de incarnatie in haar, zooals wij het noemden, operatief karakter opgevat, zooals dit b.v. geschiedt in de schildering van den brief aan de Hebreeën, waar de mensch-geworden Zoon van God wordt voorgesteld als „een barmhartig en getrouw hoogepriester, in de dingen, die bij God te doen waren, om de zonden van het volk te verzoenen", [1]) of in de Niceensche Geloofsbelijdenis met haar, „om onzentwil, om ons heil vleesch geworden", dan ligt het voor de hand, dat de incarnatie in haar uniekheid wordt gesteld, als absoluut en finaal. Het woord kan dan nooit in meervoudigen zin worden gebezigd. Voor herhaling is geen plaats. Het gaat dan om de volstrekte, beslissende daad van God, waardoor tot Hem wordt teruggebracht wat van Hem was afgevallen. Daarom is het dan ook niet een mensch, een engel, een onder-God, maar

---

[1]) Hebr. 2 : 17.

God zelf, die in het vleesch verschijnt en die als zoodanig goddelijk, d. i. scheppend, handelt.

Dit beteekent niet, dat in de incarnatie een Deus ex machina als het ware uit de lucht valt. Zijn komst is evenzeer voorbereid als zij nawerkt. Zij geschiedt in „de volheid der tijds". [1]) God heeft „te voren op vele wijzen en in vele deelen gesproken tot de vaderen door de profeten" eer Hij „in het laatst der dagen spreekt door den Zoon". [2])

Deze sprake neemt in de incarnatie haar spraak-loozen aanvang. Zij is, zooals wij reeds aanwezen, volgens het getuigenis der kerk het critische moment in de openbaring van God. Zooals de Augsburgsche confessie het formuleert, is zij de handeling, „waardoor het Woord, dat is de Zoon van God, de menschelijke natuur heeft aangenomen in den schoot der gelukzalige maagd Maria, opdat de twee naturen, de goddelijke en de menschelijke, in de eenheid der persoon onafscheidelijk verbonden zijn, één Christus, waarachtig God en waarachtig mensch, geboren uit de maagd Maria . . . [3]) Ongeveer op dezelfde wijze formuleert de Gereformeerde theoloog Zanchius: „Zij is de volkomen aanneming van de menschelijke natuur door den Zoon van God in de eenheid van zijn persoon". [4]) De oude kerk is hierin éen, niet allèen met de R. Katholieke Kerk, maar ook met de kerken der Reformatie. De daad van het aannemen, de aanvaarding van het vleesch, d.i. van het mensch-zijn op zijn smalst, als wij het zoo mogen uitdrukken, is de daad der incarnatie in den eigenlijken zin. Maar in breeden zin is zij veel meer: niet alleen de mensch-w o r d i n g, maar ook het mensch-z ij n met al wat er toe behoort, niet alleen de daad zelve, maar alle haar gevolgen in het leven en het werk van den Geïncarneerde. Zoo wordt de incarnatie uitgebreid tot de geheele christologie. Cur Deus homo? Waarom werd God mensch, is de groote vraag, die Anselmus stelt. De scholastiek, bij monde van Petrus Lombardus, behandelt onder het hoofd: „de vleesch-wording van het Woord" de persoon en het werk van Christus, benevens de theologische en de cardinale deugden. [5]) Thomas Aquinas beperkt het mysterie der incarnatie

---

[1]) Gal. 4 : 4.
[2]) Hebr. 1 : 1.
[3]) Conf. Aug. C. III.
[4]) Hieron. Zanchius, De incarnatione Filii Dei libri duo 1601, p. 58.
[5]) Petrus Lombardus, Sententiae L. III, 1. de mysterio trinitatis; 2. de rerum corporalium et spiritualium creatione et formatione; 3. de incarnatione Verbi; 4. de sacramentis.

tot een onderdeel van de leer der verlossing. [1]) Dit blijft later gebruikelijk, hoezeer de evenzeer centrale als expansieve beteekenis der incarnatie, b.v. bij Calvijn, wordt geaccentueerd, als hij haar in het tweede boek zijner Institutie onder het hoofd: „de kennis van God als Verlosser in Christus", ontwikkelt. [2]) Bavinck behandelt de incarnatie in het hoofdstuk, dat tot onderwerp heeft: de persoon en het werk van Christus. [3]) Nog Brunner verzekert ons: „Die Lehre von der Inkarnation, die Weihnachtsbotschaft, ist so wichtig wie die Lehre von der Satisfaktion, die Charfreitagsbotschaft. Beides heisst: Gott kommt; Er selbst kommt zu uns". [4]) Misschien wordt nergens in het Westen — althans buiten de R. Katholieke Kerk — op de centraliteit der incarnatie meer de nadruk gelegd dan in de Anglicaansche Kerk. Het Christendom is daar „de godsdienst der incarnatie" [5]) en een recente christologische studie kan zonder meer als „een nieuwe benadering van de incarnatie" worden opgevat. [6])

Dit beteekent, dat incarnatie en christologie ten nauwste samenhangen en met elkaar staan en vallen. Waar de christologie wordt losgelaten is van de incarnatie van zelf geen sprake meer. Maar ook waar de incarnatie wordt losgelaten verliest de christologie haar plaats, althans als centraal en principieel. Van daar dat b.v. Dr. Bruining, als hij de onderstellingen der oude christologie laat varen, ook de christologie zelve loslaat. „Voor de christologie is noodig, dat die historische Jezus niet enkel is de mensch, die het ideaal heeft verwezenlijkt en ons zoo in concreten vorm voor oogen stelt. Zal hem een afzonderlijke plaats .... in onze geloofsleer worden aangewezen, dan moet hij in ons geloofsleven en voor ons geloofsbewustzijn eene plaats innemen, die uit den aard der zaak door een mensch, hoe hoog hij ook sta, niet kan worden ingenomen; dan moet hij niet enkel voor ons den norm vertegenwoordigen, maar dien brengen, hem zijn. M. a. w. dan moet hij

---

[1]) Thomas Aquinas, Summa P. III, 1. de ipso Salvatore, a. de ipso incarnationis mysterio, secundum quod Deus pro nostra salute factus est homo; b. de his, quae per ipsum Salvatorem nostrum i e. Deum incarnatum sunt acta et passa.

[2]) Johannes Calvinus, Institutio religionis christianae L. II. De cognitione Dei redemptoris in Christo.

[3]) H. Bavinck, Gereformeerde Dogmatiek[2] 3e deel, 1910, Hoofdst. VII.

[4]) Em. Brunner, Der Mittler, 1927, S. 368.

[5]) Vgl. Lux Mundi, A series of studies in the Religion of the Incarnation ed. by Ch. Gore[15], 1913.

[6]) Vgl. The Lord of Life; a fresh Approach to the Incarnation by H. J. Andrews c.s.[2], 1930.

voor ons normatief karakter dragen, autoriteit wezen in den strengsten zin des woords, zoodat ons geweten tegenover zijne uitspraken zwijgt, onvoorwaardelijk zwijgt, omdat hij alleen den rechten inhoud der gewetens geeft en geven kan. Zóó heeft de oude Christenheid hem gekend". [1])

Niet slechts de oude. De Christenheid in den vorm van alle groote historische kerken doet het nòg. Zij acht de incarnatie van centrale beteekenis, omdat en voor zooveel deze uitdrukt het mysterie der aanvaarding van eene menschelijke bestaanswijze door Gods Zoon. Zij schaamt zich niet voor het mysterieuze karakter van deze belijdenis. Integendeel. Zij is er trotsch op, als op een scheppend wonder van God. Daarom is de uniciteit van de incarnatie voor de kerk het punt van uitgang voor elke bespreking van deze figuur.

II. ALGEMEEN-GODSDIENSTIGE TERMEN

De incarnatie stelt, in het algemeen, de betrekking tusschen God en mensch aan de orde. Dit is de spil, waarom al wat godsdienst is draait. Het gaat daarbij om eene levens-betrekking. Het leven van den mensch staat op het spel. Het is hem in de eerste plaats om heil, niet om inzicht te doen. Gods-kennis is onafscheidelijk van gods-dienst. Verlossing en vrede zijn de woorden, die klank geven aan wat de mensch hierbij zoekt. Wat Rudolf Otto ten opzichte van Indië opmerkt geldt algemeen: „Darum sind auch die Lehrsysteme drüben nicht eigentlich Filosofie sondern Glaubenslehren, sind nicht interessante Metafysik sondern sind Theologie". [2])

Dit beteekent, dat de betrekking tusschen God en mensch vóór alles ligt in de persoonlijke sfeer, dat zij den mensch in het diepst van zijn bestaan raakt. Daarom onderstelt zij zekere onderscheiding tusschen God en mensch. Wat door Jaspers als de „Subjekt-Objektspaltung" wordt ontwikkeld [3]) is inderdaad eene oorspronkelijke structuur van het godsdienstige leven. Zij neemt nog scherper vorm aan, als wij haar zien als „die Ich-Du Beziehung", waarop Martin Buber de aandacht heeft gevestigd [4]) en die door Karl

---

[1]) A. Bruining, Verzamelde studiën, 2e dl. 1923, bl. 113 v.
[2]) Rud. Otto, Indiens Gnadenreligion und das Christentum, 1930 S. 3.
[3]) Karl Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen³, 1925. S. 20 ff. Ders., Philosophie 1932.
[4]) Martin Buber, Ich und Du, 1923.

Heim als eene eigen dimensie is ontwikkeld. [1]) Natuurlijk kan deze betrekking diffuus zijn, zooals in den primitieven godsdienst, die nog niet of ternauwernood onderscheid maakt of kent tusschen God en mensch, geest en stof. Maar dit bewijst niet, dat de betrekking met de onderscheiding, die zij onderstelt, niet bestaat. Zij verraadt zich in de spanning ook van het primitieve godsdienstige leven en breekt van zelf uit in de tallooze vormen, waarin het „hoogere" godsdienstige leven de onderscheiding van mensch en God, stof en geest, tot in tegenstellingen toe ontwikkelt.

Hierbij is het van meet aan van groot belang of het gaat om de vermenschelijking van het goddelijke of om de vergoddelijking van het menschelijke, om de nederwaartsche of de opwaartsche lijn, om verbinding, vereeniging of vereenzelviging.

Ziehier de algemeene structuur, die allerlei vormen kan aannemen. Van zelf treedt hierbij naar voren de vraag naar de wijze, waarop de betrekking tusschen hoog en laag, God en mensch wordt gelegd en in stand gehouden; door welke middelen, zakelijke of geestelijke; door welke persoonlijke middelaars; hetzij velen of enkelen of slechts éénen. De middelaars-idee is zeer algemeen. Ik zou reeds terugnemen wat ik van d e incarnatie, als unieke grootheid, heb gezegd en nog veel breeder zal zeggen, als ik de stelling van Forsyth voor mijne rekening nam: „In the Bible men are preoccupied with the reality of an Incarnation whereof all the pagan ideals and legends about gods descending and walking the earth were the presentiments, adumbrations, prophecies and even prayers for it". [2]) Juist is echter, dat analogieën van de incarnatie zich overal voordoen. Dit spreekt trouwens van zelf, als de vraag naar het hoè der betrekking tusschen mensch en God constitutief is voor elke betrekking als zoodanig.

In dit verband kan het woord incarnatie zeer ruim worden opgevat en dus in meer- en veel-voudigen zin worden gebezigd. Zoo formuleert Söderblom het aldus: „The term incarnation is applied to the act of a divine or supernatural being in assuming the form of a man or animal and continuing to live in that form upon the earth". [3]) Deze definitie stemt dan overeen met de tweede, engere van de beide, die Dr. Obbink stelt: „In den meest algemeenen zin beteekent

---

[1]) Karl Heim, Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart. 1r B², Glaube und Denken 1931, S. 279 ff.

[2]) P. T. Forsyth, The Person and Place of Jesus Christ. 1910, p. 249.

[3]) N. Söderblom, Enc. of Religion and Ethics s. v. Incarnation (Introd.).

incarnatie, dat in een bepaald persoon de geest van een ander woont", hetzij door afstamming, hetzij door inwoning van een God, welke beide voorstellingen kunnen worden gecombineerd. „Meestal bedoelt men met incarnatie, dat de godheid een menschelijken (of dierlijken) vorm aanneemt, waardoor die mensch (of dat dier) bijzondere goddelijke eigenschappen ontvangt". [1]) Ik noem hiernaast nog het antwoord, dat Sir Oliver Lodge geeft op de vraag: „What is the meaning of Incarnation"? „Surely the manifestation in time and place of something previous existing — the display in bodily form, for a limited period, of some portion of an eternal spiritual essence". [2]) Hier zijn wij aan de grens der religie, terwijl de eerste definitie van Dr. Obbink daar zelfs overheen gaat.

In elk geval, ook als wij ons houden aan zijne engere bepaling van het woord, bij deze opvatting bestaat geen reden om de incarnatie te beperken. Zij komt overal voor waar het goddelijke en het menschelijke, het bovennatuurlijke en het natuurlijke elkaar ontmoeten. Van „Einmaligkeit" is geen sprake. Het is de eenvoudige, natuurlijke betrekking van twee sferen of bestaanswijzen, die met het bestaan van deze gegeven is. Het is mogelijk, dat deze betrekking wordt opgevat als eene van magischen aard: stoffelijk, zakelijk, door middel van bepaalde dingen tot stand komend; of mythisch: in den vorm van eene geschiedenis, die zich telkens op andere wijze herhaalt; of cosmisch: zóó, dat hij verband houdt met de wereld en haar loop — in elk geval is de betrekking vloeiend, en naar mate zij meer vloeiend is worden de vormen en wijzen van incarnatie talrijker en afwisselender.

Eén daarvan is de re-incarnatie, „de leer, dat de menschelijke ziel niet aan één lichamelijk bestaan gebonden is, maar na den dood haar intrek neemt in een ander lichaam", zooals Dr. Obbink het formuleert. [3]) Re-incarnatie is dan hetzelfde als metempsychose en beide zijn zeer algemeen gehouden. Zij kunnen zelfs buiten den godsdienst omgaan. Intusschen draagt de re-incarnatie gewoonlijk een religieus karakter. Het menschelijke en het goddelijke zijn niet of nauwelijks gescheiden. De levensgang van beide valt samen,

---

[1]) H. Th. Obbink, Bijbelsch-Kerkelijk Woordenboek. Deel IV Godsdienstwetenschap s. v. Inkarnatie. In zijn jongste werk: De godsdienst in zijn verschijningsvormen, 1933, behandelt Dr. Obbink de incarnatie niet; alleen, kortelijk, de reïncarnatie (bl. 236).

[2]) Ol. Lodge, Hibbert Journal, Suppl. 1909. A divine Incarnation, p. 115.

[3]) H. Th. Obbink, Bijb. kerk. Woordenb. IV s. v. Reïnkarnatie.

zooals uit het Brahmanisme, deze reïncarnatie-religie bij uitnemendheid, blijkt.

Het is van belang bij de behandeling van de incarnatie de oogen open te houden voor de incarnatie en hare processen, die zich elders voordoen. Deze staan soms in historisch verband met de christelijke incarnatie-idee; vaker toonen zij psychologische overeenkomst; phaenomenologisch opgevat geven zij een wezen te schouwen, dat nu en dan treffende gelijkenis er mede heeft. Des te moeilijker is het het eigenlijk religieuze en dogmatische verschil zuiver te zien en te waardeeren. Een verschijnsel als de theosophie vormt een afschrikwekkend voorbeeld van schijnbare overeenkomst bij wezenlijk verschil. Hier laat zich intusschen de rekening betrekkelijk gemakkelijk opmaken, omdat het een nieuwe, veelszins kunstmatige figuur geldt. Elders is het niet zoo eenvoudig; ik denk aan bepaalde vormen van Boeddhisme. Voorzichtigheid is vóór alles noodig.

III. ALGEMEEN MENSCHELIJK VERBAND

Al is de incarnatie in de eerste plaats eene zaak van godsdienstigen aard, dit wil niet zeggen, dat zij geen verband zou houden met algemeen-menschelijke gegevens. Trouwens, de godsdienst zelf pretendeert dit verband als bestaande. Hij opent naar alle kanten perspectieven en stelt zijn consequenties. Het Christendom, zoo verzekert Knittermeyer terecht, wil tot geen prijs zóo worden misverstaan, dat het den mensch een bijzonder heil zou verkondigen, maar „es ist Heilsbotschaft an den Menschen schlechthin als Menschen". [1]) Het is hetzelfde wat Kierkegaard bedoelt, als hij niet moede wordt op de existentie van den mensch en de existentieele beteekenis der religie te wijzen. Zij raakt den mensch in den mensch. Zijne onderstelling hierbij is, „dat de existentie eene werkelijkheid is, welker wezen in eene hoogspanning bestaat, waarvan de oplossing in God en de eeuwigheid moge te verwachten zijn, maar die hier en nu tot elken prijs moet worden aanvaard, niet alleen materieel, voor het zijn: ethisch-religieus, maar ook formeel, voor het bewustzijn: dialectisch-paradoxaal". [2])

---

[1]) Hinrich Knittermeyer, Die Philosophie und das Christentum 1927, S. 1 f.

[2]) W. J. Aalders, Het woord existentie in het moderne wetenschappelijke spraakgebruik (Meded. der Kon. Akademie van Wetensch. afd. Letterk. Dl 75 Serie A No. 2, 1933, bl. 16).

In het algemeen komen wij telkens te staan voor de tegenstelling tusschen stof en geest, natuur en geest, lichaam en ziel, eindig en oneindig, tijdelijk en eeuwig. Wij stuiten overal op twee algemeene categoriëen, vormen, sferen, rijken, orden, tusschen welke de eerste onderscheiding plaats vindt en waartoe elke andere wordt herleid. De wijze, waarop b.v. Kant in zijne „Kritik der reinen Vernunft" tot zijn „Anschauungsformen" en categorieën is gekomen, de antinomieën, de paralogismen, de bewijsmethoden voor het bestaan van God, geeft in dit opzicht te denken. Wij behoeven niet vóór of tegen hem te kiezen om te erkennen, dat wij hier staan voor elementaire gegevens, waardoor de nadenkende mensch wordt gebracht in de verlegenheid, die de oudheid aporie noemde en die door het moderne denken als critisch of paradoxaal wordt aangeduid. Wij zullen hiervan nog meer hooren.

Reeds nu merken wij op, dat bepaalde vormen van wereldbeschouwing, in den zin van opvatting over het geheel der dingen, hetzij plaats laten voor de incarnatie of haar uitsluiten. Een streng monistische, evenzeer als eene streng dualistische wereldbeschouwing heeft voor de incarnatie geen plaats. Immers, als alles één is kan van een verbinding van twee zóó verschillende grootheden als God en mensch, logos en vleesch, geen sprake zijn. En deze verbinding is evenzeer onmogelijk, als tusschen beide grootheden een volstrekt onderscheid bestaat. Het rasechte spiritualisme, evenzeer als het materialisme, weet met alles wat naar incarnatie zweemt geen raad. Dit geldt b.v. van het klassieke Boeddhisme, als volstrekt acosmistische wereldbeschouwing; niet van het latere Boeddhisme met zijn velerlei bestanddeelen. Hier doen zich allerlei mogelijkheden voor, evenals bij andere vormen van wereldbeschouwing in de oudheid en in den modernen tijd, zooals ons nog nader zal blijken.

IV. THEOLOGISCH KARAKTER

Het is van belang, ter wille van de keuze der stof en de methode van behandeling, van meet aan vast te stellen welk karakter ons onderwerp: de incarnatie, draagt. Dit is eigenlijk reeds gegeven in de uitdrukking met haar bepalend lidwoord en haar enkelvoudigen vorm. Hiermede is het uitsluitende en volstrekte karakter van ons onderwerp gegeven. Dit beteekent, dat het een theologisch, d. w. z. een tot wetenschappelijke bezinning gekomen religieus, karakter draagt.

Een psychologisch-historische behandeling heeft te doen met de verschijnselen van het godsdienstige leven, beurtelings in hunne analyse en synthese. De phaenomenologische behandeling reikt verder. Zij grijpt in de verschijnselen naar hun wezen, naar dat wat deze zinrijk verbindt tot een eenheid, een vorm, een gestalte, een type. Maar ook hiermede blijven wij binnen de sfeer van wat zich aan deze zijde, d. i. binnen het bewustzijn van den mensch, bevindt. Zelfs wanneer het mogelijk ware aan gene zijde te komen en metaphysisch of ontologisch gebied te bereiken, zouden wij niet dáár zijn waar wij wenschen te komen. Immers dit gebied zou zijn dat van grond en wezen, van wetten en orde, maar het is niet dat van God en de eeuwigheid. Tot God laat zich niet concludeeren of postuleeren. Hij openbaart zich en wordt op zijn gezag geloofd. Hiervoor is de theologische methode de eenig bruikbare, d. i. die, welke uitgaat van eene onderstelling welke zij niet als een bewering, maar als eene overtuiging laat gelden. En deze overtuiging draagt dan het praegnante karakter van geloof, d. w. z. zij is door God gewekt en betreft Hem. De theologie staat dus niet beschouwend tegenover, maar geloovig in haar object. Een theologie, die aan haar eigenlijk voorwerp: Theos, niet het eerste woord geeft, is geen theologie. Het gaat niet aan, dat Heiler ons zou treffen, als hij een zekere soort van theologie laat parodieeren als: „die Wissenschaft, die von ihrem Gegenstand, Theos, nicht redet''. [1]) Een theoloog, die niet met den hartstocht van het geloof, maar met de belangstelling van den psycholoog of den philosoof begint, is geen theoloog. Terecht zegt Otto: „Die Theologie ist eine Funktion der Religion selbst'', en: „Ihre Grundkategorie ist die Kategorie der Offenbarung''. [2])

Wij behandelen dus ons onderwerp niet slechts godsdienstpsychologisch en -historisch; ook niet phaenomenologisch of wijsgeerig; maar theologisch, d.i. met de onderstelling, dat er sprake kan zijn van eene incarnatie van Gods Zoon, omdat er een God leeft, die zich op deze wijze openbaren kan, omdat Hij zich op deze wijze geopenbaard heeft. Dit is de stille onderstelling van het Christendom, dat alles wat de mensch is en doet beschouwt als de re-actie, het ant-woord, op de actie van het goddelijke woord, de weder-liefde ten aanzien van de liefde Gods, m. a. w. als een levende schepping van God. Het is van belang deze stille onderstelling uit

---

[1]) Friedrich Heiler, Der Katholizismus 1923. Vorw. S. XXV.

[2]) Rudolf Otto, A. a. O. S. 42.

te spreken, als het gaat om theologische bezinning en hare methode.

Men kan dit wraken als on-werkelijk. Maar ik vraag, welke dan de onwraakbare „werkelijkheid" is, aan welke men het toetst? Toch niet die van de z.g. empirische werkelijkheid, zooals zij reilt en zeilt, zonder norm en ideaal?

Men kan het ook oncritisch noemen. Maar elke critiek, welke ook, moet zich beroepen op laatste gronden, waarvan zij, gehoorzaam en vertrouwend, uitgaat. Een beroep op een formeele grootheid, als denkwet of categorie, is niet voldoende; reeds omdat zij louter formeel is, geabstraheerd van de werkelijkheid. Het is niet oncritisch met deze werkelijkheid, als primair, rekening te houden. Oncritisch is het, als men dit doet zonder te beseffen, dat men het doet en zonder zich rekenschap te geven, waarom men het doet; vooral zonder zich rekenschap te geven van den aard der werkelijkheid en van haar verband met het besef van haar. Het gaat niet aan het monopolie van critisch op te eischen voor eene bepaalde methode van critiek van logischen of idealistischen aard. Trouwens, de wijsgeerige bezinning van onzen tijd is volstrekt niet eenparig bereid zich terug te trekken tot en uit te gaan van het ik, het bewustzijn, het denken als laatste grootheid. Velen rekenen weer met de concreete gegevenheid van het zich-bevinden-in, het geworpenzijn, het in-betrekking-staan, zooals b.v. Heidegger dit ontwikkelt. Het is een soort van geraffineerde naïeveteit, als Heidegger oordeelt: „Die Frage der Existenz ist immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen" [1]) en gaarne gebruik maakt van de figuur van den cirkel. Hoe ver men explicite moge komen, men komt toch niet verder dan wat implicite was ondersteld. Op dezelfde wijze ontwikkelt Jaspers zijne methode, als hij in zijn aan Kierkegaard ontleend taaleigen de existentie in het middelpunt plaatst, het bestaan van den mensch, dat schommelt tusschen het eindige en het oneindige, den tijd en de eeuwigheid, het wordende en het eeuwige, tusschen wat is en wat moet zijn. Dit is de eigenlijke werkelijkheid, waarbij vergeleken de z.g. natuurlijke slechts schijn is, en die zich tot geen prijs laat herleiden tot de formeele orde van het bewustzijn of het denken. De wijze, waarop Jaspers verschillende zijns-vormen onderscheidt, als „Objekt-sein", „Ich-sein" en „An-sich-sein", en in verband daarmede drie ken-wijzen ontwikkelt:

---

[1]) Martin Heidegger, Sein und Zeit, 1e H[2] 1929, S. 12.

„Welt-orientierung", „Existenz- erhellung" en „Metaphysik", is in dit opzicht leerzaam. [1])

En wat betreft de onwetenschappelijkheid, welke men verwijt aan hen, die van de onderstelling des geloofs uitgaan, de vraag is: Wat is wetenschappelijk? Het is niet mogelijk wetenschappelijk te zijn dan ten aanzien van iets, een voorwerp, waarmede de wetenschap zich bezig houdt, tenzij men deze zou willen beperken tot de logica als denk-leer en -techniek. Dit iets, deze stof, dit voorwerp, deze wetenschap is vóór-wetenschappelijk. Het bepaalt ook de methode der wetenschap. Het is iets anders of ik te doen heb met een denkbeeld of een levend mensch, een natuurverschijnsel of een handeling. In dit opzicht is een ommekeer bezig zich te voltrekken, die groote consequenties medebrengt. Heidegger spreekt van eene „Revision der Grundbegriffe", waarbij de ontologische voorrang der zijnsvraag, zooals hij het noemt, blijkt. De „befragte Sachen" gaan aan het „untersuchende Fragen" vooraf. Dit geldt van elke wetenschap, maar bepaaldelijk van de theologie. „Die Theologie sucht nach einer ursprünglicheren, aus dem Sinn des Glaubens selbst vorgezeichneten und innerhalb seiner verbleibenden Auslegung des Seins des Menschen zu Gott" [2]). Tot den zin van dit „Sein des Menschen zu Gott" levert de incarnatie een belangrijke bijdrage.

Als men dus de theologische vooronderstelling der incarnatie wraakt, doet men dit op grond van andere vooronderstellingen, die allerminst onwraakbaar zijn. Het is de vraag, welke onderstellingen mogen gelden. En deze vraag wordt slechts door eene keuze beslist, welke zaak is van wil en verantwoordelijkheid, van persoon en geesteshouding, van den hartstocht, die door Kierkegaard als het kenmerk van alle geloof wordt gepredikt. [3]) Het is nu eenmaal niet anders. Affiniteit en congenialiteit zijn de voorwaarden van alle kennis en overtuiging. Op het gebied van de diepste werkelijkheid, die van de betrekking van den mensch tot God, noemen wij dit geloof. Dit sluit geen critiek, geen zifting uit; integendeel. Maar het erkent geen critiek, die niet erkent, dat zij evenmin scheppen als vernietigen kan wat zich als levende werkelijkheid aan haar opdringt. [4])

---

[1]) Karl Jaspers, Philosophie. 3 Bde 1932.

[2]) M. Heidegger, a. a. O. S. 10.

[3]) S. Kierkegaard, Gesamm. Werke, hrsgeg. von H. Gottsched u. Chr. Schrempf. B. 6. Philos. Brocken u. s. w. 1r T. 1925. S. 112.

[4]) Vgl. W. J. Aalders, Wetenschap als getuigenis, 1930.

V. METHODE

De methode van ons onderzoek is gegeven met het theologische karakter hiervan. Wij aanvaarden de visie op de incarnatie als centraal voor het christelijke geloof. Door van d e incarnatie, met het bepalend lidwoord en in het enkelvoud, te spreken, wordt dit voldoende uitgedrukt. Al gaan wij dus wezenlijk hiervan uit, methodisch volgen wij een anderen weg. Wij beginnen met een onderzoek in te stellen naar de algemeen-menschelijke gegevens, die als bouwstoffen of motieven kunnen dienen. Ik denk aan de onderscheiding van stof en geest, lichaam en ziel, tijd en eeuwigheid. Daarbij sluiten zich aan de, wat ik zou willen noemen algemeen-godsdienstige gegevens, die op eenige wijze de incarnatie raken. Ook buiten het Christendom stuiten wij op of ontdekken wij allerlei aanduidingen, bewegingen, vormen en figuren, die op een of andere manier de verbinding van God en mensch indiceeren of concretiseeren. Men denke aan de wijze, waarop het spel van schijn en wezen, het drama van gebondenheid en verlossing, toegepast beurtelings op ziel en lichaam, op menschheid en wereld, in allerlei godsdiensten zijne uitdrukking vindt.

Op deze wijze kunnen wij ver komen, Godsdienst-historisch en -psychologisch; phaenomenologisch vooral, in zooverre wij in de verschijnselen de wezenstrekken trachten te onderscheiden. Ook aan wijsgeerige impulsen ontbreekt het niet: men denke slechts aan de wijze, waarop Schelling van de incarnatie gebruik maakt. Maar wij komen zoo ten aanzien van ons eigenlijk onderwerp niet ver genoeg. Eigenlijk komen wij er in het geheel niet. Immers, van de vele incarnaties of re-incarnaties tot d e incarnatie voert geen geleidelijke overgang. Het is niet een verschil van quantitatieven, maar van qualitatieven aard. De christelijke visie op God en mensch, op openbaring en geloof, op heilsweg en wereldeinde draagt een zeer bijzonder karakter.

Wij willen trachten dit aan te wijzen, niet in de eerste plaats systematisch, maar historisch, door de incarnatie in haar voorbereiding en verwerkelijking te schetsen en daarna den weg te volgen, waarop de christelijke kerk zich haar op verschillende wijze heeft toegeeigend en in verscheidenheid van vormen uitgedrukt. Zoo gaat de historische behandeling van zelf in de systematische over. Om deze is het tenslotte te doen.

Deze behandeling is critisch, in meer dan één zin. In de eerste

plaats worden de verschillende vormen, die de incarnatie-idee aanneemt, zóó geschikt, dat het juiste verband en de wezenlijke zin er van duidelijk worden. Deze critiek geldt dus de incarnatie zelve. In de tweede en voornaamste plaats trachten wij aan te toonen, dat de incarnatie zóó centraal en principieel is, dat zij alle opvattingen over de betrekking tusschen God en mensch beheerscht en beoordeelt. Dit betreft in de eerste plaats de sfeer van het Christendom zelf. In de tweede plaats ook de sferen, die ik als algemeen-godsdienstig en algemeen-menschelijk reeds ter sprake bracht. Deze critiek laat dus de incarnatie gelden. Zij reikt ver, zóó ver als de betrekking tusschen God, mensch en wereld reikt. In zooverre is de incarnatie een bij uitstek critische grootheid.

VI. INDEELING

Van de methode tot de indeeling — ziehier slechts één stap. Het komt er op aan een strakke lijn te trekken en te volgen, omdat het onderwerp zóó uitgebreid is, dikwijls zelfs schijnbaar oeverloos. Wij beginnen met het in zijne verschillende geledingen, als het ware van buiten naar binnen teruggaande, te teekenen in zijne typische vormen: de algemeen-menschelijke onderstellingen; de algemeen-godsdienstige; de specifiek-christelijke. De laatste worden achtereenvolgens gezocht, als ingewikkeld in het Oude Testament, als ontplooid in het Nieuwe Testament; daarna worden zij gevolgd in hare kerkelijke vormen van ontwikkeling. De critiek, die daarop voor en na is geoefend, wordt beschreven. De tegenwoordige situatie geschetst. Daarna trachten wij het wezen der incarnatie critisch te beschrijven op eene wijze, die het karakter draagt van een samenvatting en herziening van wat verworven is en een aanwijzing van de richting, waarin dit moet worden gewend. Ten besluite wordt gevraagd naar wat de incarnatie voor ons is en waard is.

VII. BETEEKENIS

Men zou de incarnatie de ruggegraat van de belijdenis der christelijke kerk kunnen noemen. Als deze belijdenis er eene is, welke te doen heeft met de betrekking tusschen Schepper en schepping, God en mensch, met verzoening en verlossing, met openbaring en geloof, met genade en eeuwig leven, en dit alles samenvat in de verschijning van Gods Zoon in de bestaanswijze van een mensch,

vormt de incarnatie, hetzij dan in enger of breeder zin opgevat, hiervan de kiem, de kern, anders gezien den sleutel of de toegangspoort. Dit blijkt positief uit de wijze, waarop zij in de kerk telkens als deze op de hoogte was of, zich in de laagte bevindend, zich daarop weer ging bezinnen, in het middelpunt stond; negatief, uit de wijze, waarop zij op allerlei wijze is aangetast en aangevreten. Vormt de christologie het centrum der christelijke belijdenis, dan vormt de incarnatie het centrum der christologie. Men kan haar noemen het hengsel, waarom de geheele christelijke geloofsbelijdenis en met haar de geloofsleer en dogmatiek draaien.

De incarnatie draagt dus vóór alles een religieus, nader een soteriologisch karakter. Als zoodanig is zij door de kerk, bewust en onbewust, altijd erkend. Men denke aan de plaats, die zij inneemt in de belijdenis, de liturgie, het dogma. Ondanks allen schijn van het tegendeel is het christelijke dogma zeer eenvoudig van structuur. Men kan het als in een notedop samenvatten in de belijdenis van Christus. Dit is het nieuwe, dat tegelijk al het oude vernieuwt. De christologie leidde, objectief gericht, tot de belijdenis der drieeenheid; subjectief gericht tot die van den heilsweg, met de wendingen van rechtvaardiging en heiliging. De theologie heeft zich eer en meer beziggehouden met het eerste dan met het laatste. Er bestaat organisch verband tusschen de wijziging of afwijzing ten aanzien van het eene en het andere. Er bestaan religieuze consequenties, welke naar hun aard even dwingend zijn als de logische. Vandaar de beteekenis, die de incarnatie in het leven der kerk inneemt. Ook in hare theologie, waarin het geloofsbezit tot voorwerp van bezinning wordt gemaakt. De aanleiding hiertoe komt dikwijls van buiten; de oorzaak ligt in de logica van het geloof zelf, dat om ontplooiing ook op het terrein van het bewustzijn roept. Terecht merkt Seeberg op: „Wer auf die Frage: Was war Christus? keine bestimmte und wirksame Antwort zu geben vermag, der untergräbt die Kraft des Christenglaubens, mag er immerhin in bester Absicht und mit apologetischer Tendenz reden und lehren. Die blasse fromme Stimmung tut es nicht, heute so wenig wie jemals in der Geschichte der Kirche". [1])

Het antwoord op de vraag van Seeberg begint met de incarnatie. Deze is geladen met de kracht van den Geest. Zij beteekent de

[1]) Reinhold Seeberg, Zur systematischen Theologie; Religion u. Geschichte, B. II 1909, S. 250.

indaling van God in een verworden wereld. Men zou haar kunnen noemen de intensificatie der creatie. Eerst door de eerste wordt de laatste gekend. Her-schepping opent den weg tot de schepping. Her-stel van wat op eenige wijze niet goed is, beteekent en eischt meer dan schepping van wat niet is.

Behalve hare specifiek-religieuze, heeft de incarnatie ook eene algemeene beteekenis. Zij raakt den mensch in zijn geheel en de wereld met hem. De mensch is niet slechts ziel of persoon; hij is mensch, microcosmos in den macro-cosmos. Wat de kerk belijdt is niet eene vluchtige Gods-verschijning, eene theophanie, maar eene duurzame aanvaarding van het mensch-zijn door Gods Zoon, eene incarnatie. Vandaar dat deze belijdenis projecties werpt in alle richtingen. Zij heeft beteekenis voor de betrekking tusschen lichaam en ziel, stof en geest, natuur en wereld, leven en denken. Er is waarheid in wat Pringle Pattison heeft opgemerkt: „God manifested in the flesh is a more profound philosophical truth than the loftiest flight of speculation that outsoars all predicates and, for the greater glory of God, declares Him unknowable". [1]) Pringle Pattison wijst op de wijsgeerige projecties der incarnatie. Hij bedoelt daarmede, dat deze de verbinding van God en mensch uitdrukt en daarmede raakt aan de diepste vraag van alle wijsgeerige bezinning: de relatie, in welken vorm en van welken aard ook, als categorie der werkelijkheid. Wij behoeven niet aan de religieuze relatie als van volkomen eigen aard te kort te doen om deze projectie als waardevol te erkennen. Het Woord, dat vleesch wordt, is ook het scheppende Woord van God, dat de wereld heeft voortgebracht en draagt.

Het is niet eens noodig zóó ver te gaan om de algemeene beteekenis der incarnatie aan te wijzen. Reeds de algemeene vraag naar het zijn in zijne verschillende wendingen en verbindingen brengt haar ons nabij. Men denke aan de beteekenis van het lichaam, dat, als orgaan van den geest, zoo hooge waarde heeft. Aan den symbolischen en sacramenteelen dienst, waartoe het stoffelijke kan worden geroepen. Aan de plaats, die de kunst kan innemen. Aan het wonder van het kennis-nemen en -dragen van datgene wat zich als ken-baar aanbiedt en toch als meer-dan-kenbaar aan den greep der kennis onttrekt.

---

[1]) A. Seth Pringle Pattison, The Idea of God in the light of recent Philosophy[2], 1920, p. 157.

Zoo dringt zich de beteekenis der incarnatie, eigenlijk en oneigenlijk, direct en afgeleid, van alle zijden aan ons op, intensief en extensief beide. Men zou haar zóó kunnen formuleeren: zeg mij wat de incarnatie voor u is en ik zal u zeggen wie gij zijt, in de eerste plaats als christen, maar dan ook als mensch in het algemeen.

VIII. MOEILIJKHEDEN

Als wij voor deze vraag gesteld werden, zouden wij haar ongetwijfeld als moeilijk bevinden, niet alleen om de consequentie, die het antwoord geacht wordt in te sluiten, maar ook om het antwoord zelf. De wezenlijke moeilijkheid bestaat wel hierin, dat het onmogelijk is God en mensch, en bepaaldelijk den heiligen God en den zondigen mensch, met elkander te verbinden. Het is niet alleen de moeilijkheid voor het bewustzijn, het denken, dat duizelt voor de onverbindbaarheid van eindig en oneindig. Het is vóór alles en ten slotte alleen de moeilijkheid om den almachtigen Schepper en het afhankelijke schepsel, den Heilige en den zondaar, bijeen te brengen. Alleen het geloof, waarvan Kierkegaard zegt, dat het uit de vertwijfeling wordt geboren, brengt hier redding. Het laat God gelden. Het geeft zich aan Hem gewonnen. Het wordt terecht als zaligmakend geloof omschreven, omdat het gaat om de zaligheid van den mensch, d. i. om het staan in de rechte betrekking tot God. Zie hier wat de incarnatie als voorbeeldig, d. i. als oorspronkelijk, in de verbinding van God en mensch ziet gerealiseerd. Hiervan geldt, dat wat onmogelijk is bij de menschen, mogelijk is bij God. Maar dit neemt niet weg, dat het voor den mensch onmogelijk blijft, d. i. voor zijn denken en leven. Daarom draagt de incarnatie het kenmerk van wat Paulus als kenmerk van het kruis, dat niet anders dan de ontplooiing der incarnatie is, beschrijft, dat het een ergernis is en een dwaasheid, d. i. dat het ingaat zoowel tegen de levens-werkelijkheid als tegen de levens-beschouwing, dus practisch zoowel als theoretisch, voor wil en intellect beide. Maar tegelijkertijd is de kracht en de wijsheid voor hen, die gelooven. [1]) Zie hier dan de grens tusschen hen, die verloren gaan en die behouden worden, d. w. z. tusschen hen, die in de natuurlijke sfeer blijven en door de dimensies, welke de incarnatie opent, niet worden getroffen, en hen, bij wie dit wèl het geval is.

---

[1]) Vgl. 1 Cor. 1 : 17 v.v.

Het is niet eenzijdig een sacrificium intellectus, een offer van het verstand, dat wordt gevraagd, alsof de wil en het hart van zelf geneigd zouden zijn zich aan de waarheid te onderwerpen. Het is een offer van den geheelen mensch, dat wordt gevraagd. Hij moet de mysterieuze, ondenkbare en onaanvaardbare vereeniging van God en mensch in Jezus Christus en dit als incarnatie, als vernedering en deze als vrijwillig, als offer, ter verlossing van den van God vervreemden mensch, laten gelden. Dit eischt een ommekeer van zijn geheele bestaan. Wij houden ons hiermede niet bezig. De moeilijkheden, die voor wetenschappelijke behandeling open staan, zijn die, welke zich voordoen waar het geloof aanwezig is en het geloofsbewustzijn moet volgen. Hoe vinden wij woorden en termen, hoe ook categorieën en structuren voor het geheimenis der twee-eenheid van God en mensch in de incarnatie? Het is zooals Relton zegt: „Simple faith when it has learned to believe is satisfied. But our minds must raise questions. As soon as people turn their attention to these things they will give this or that crude answer and often cause more perplexity''. [1]) Deze woorden vormen het thema van veel wat de geschiedenis over de leer der incarnatie verhaalt. Zij zouden ons er van kunnen doen afzien deze geschiedenis voor ons deel voort te zetten. Maar wij hebben geen keus. De moeilijkheid om deze dingen onder woorden te brengen, er gedachten voor te vormen, deze met woorden en gedachten van anderen aard te verbinden of ze er van te onderscheiden, is met ons mensch-zijn gegeven, evenzeer als de zooveel diepere moeilijkheid, waarop ik reeds wees, deze, om de werkelijkheid te aanvaarden, waaraan deze woorden klank en deze gedachten vorm trachten te geven. Deze moeilijkheid is tegelijk een onafwijsbaarheid. Als wij mensch zijn kunnen wij niet anders dan het zoo veel mogelijk zijn. En wij moeten het ook zoo goed mogelijk zijn. Vandaar dat deze moeilijkheid tegelijk de taak en de eer vormt van den mensch in zijn samengesteld bestaan, dat tusschen tijd en eeuwigheid zweeft.

Ik denk onwillekeurig aan de woorden van Rudyard Kipling

> East is east and west is west,
> Never the twain will meet.

Als ik de onderscheiding oost en west transponeer in die van God en mensch, vrees ik, dat zij gedurende de behandeling van mijn

---

[1]) H. M. Relton, A study in Christology, 1917, p. XXIII.

onderwerp mij dikwijls storend door den geest zullen gaan. De woorden beroepen zich op het onvergelijkbare en onvereenigbare van de twee, om welker vergelijking en vereeniging het bij de incarnatie juist gaat. Dit is niet alleen eene theoretische moeilijkheid: beide laten zich niet in éénen denken; maar vóór alles eene practische, of liever eene existentieele, die den geheelen mensch in zijn diepste wezen raakt: beide laten zich niet in de levens-werkelijkheid verbinden. Tenzij dan dat deze verbinding als een wonder wordt aanvaard, d. i. voor het geloof. Alleen zóó wordt de moeilijkheid wel is waar niet weggenomen, maar opgeheven.

IX. LITTERATUUR

In de eerste plaats komt in aanmerking de litteratuur van kerkelijken en van theologischen aard. Naast de gegevens der H. Schrift en de boeken, die deze behandelen, hebben wij in de eerste plaats te doen met de geschriften der oude kerk, bepaaldelijk met die van Irenaeus en Athanasius. Voor de Oostersch-orthodoxe kerk komt vóór alles Johannes Damascenus in aanmerking; van de tegenwoordige modernisten noemen wij Wladimir Solovjeff en Nicolay Berdiajew. Voor de kerk der middeleeuwen zijn Thomas Aquinas en Bonaventura representatief. Na de Reformatoren heeft in de 16e eeuw bepaaldelijk Zanchius het onderwerp behandeld. Later hebben vooral Anglicaansche theologen zich aan dit onderwerp gewijd, als: Gore, Ottley, Hall, Relton, Thornton, Lord. Ook Engelsche theologen van andere kerken. Het groote boek van Dorner is nog altijd van belang. De dialectische theologie heeft ook dit onderwerp opnieuw behandeld. Ten onzent hebben wij het boek van Dr. Kuyper over de vleeschwording. Sedert is het onderwerp slechts bijkomstig, in verband met de christologie in haar geheel behandeld, in een aantal opstellen van verschillenden huize.

Voor de incarnatie in het algemeen verwijs ik naar de godsdiensthistorische litteratuur en naar die, welke antieke en moderne stelsels en wereldbeschouwingen behandelen.

Ook werken, die over de verhouding van natuur en geest, lichaam en ziel handelen, dienen te worden geraadpleegd.

Ik noem geen titels. In het verloop van deze studie worden van zelf die boeken, welke mij het meest hebben gediend, genoemd of aangehaald.

HOOFDSTUK II — ALGEMEENE GEGEVENS

I. ALGEMEEN VERBAND

Wij hebben vastgesteld, dat de incarnatie een grootheid is met een zeer bepaalden inhoud en vorm. Zij ligt op het gebied van het christelijke geloof en de uitdrukking daarvan in dogma en theologie. Wij vergeten dit niet, als wij haar trachten te brengen in algemeen verband, d. w. z. in verband met algemeen-menschelijke categorieën en gegevens betreffende de verhouding b.v. van lichaam en geest, stof en geest, eindig en oneindig. Men versta ons wel. Wij spreken van verband, in het algemeen. Het gaat niet om een of ander wetenschappelijk kader, waarin wij de incarnatie plaatsen, omdat het christelijke geloof elk kader verbreekt, in zooverre het zijn eigen categorieën en gegevens medebrengt. Het recht hiertoe wordt tegenwoordig meer erkend dan in eene vorige periode wel het geval was. Ik denk aan de wijze, waarop de phaenomenologie, ook als wetenschappelijke methode en critische propaedeuse toegepast, te werk gaat. Zij erkent vóór alles het recht van elke levend geheel om zich zelf te zijn en van uit zich zelf, als geheel, te worden beschouwd en behandeld. Heidegger is van oordeel, zooals wij reeds opmerkten, dat deze methode, die natuurlijk de uitdrukking is van eene nieuwe geesteshouding, leiden moet tot een revisie der grondbegrippen voor alle wetenschappen. De verhouding van het vragen tot de ondervraagde zaak wijzigt zich. De eerste moet de tweede worden. Heidegger spreekt van den ontologischen voorrang der zijnsvraag op elk gebied. In de mathematica blijkt dit uit den strijd tusschen intuïtivisme en formalisme. In de physica uit de relativiteitstheorie. In de biologie uit de vraag naar den aard van het zijn van het levende als primair. In de historische geesteswetenschappen uit den drang naar de historische werkelijkheid: literatuurgeschiedenis moet probleemgeschiedenis worden. En de theologie „Sie beginnt langsam die Einsicht Luthers wieder zu verstehen, dass ihre dogmatische Systematik auf einem Fundament ruht, das nicht einem primär glaubenden Fragen entwachsen ist und dass in Begrifflichkeit für die theologische Problematik nicht nur nicht zureicht, sondern sie verdeckt und verzerrt". [1]) Grisebach sluit zich hierbij aan. Hij heeft met voldoening opgemerkt, dat „Viele prote-

---

[1]) M. Heidegger, a. a. O. S. 10.

stantische Theologen deutlich die Gefahr sehen, die der Religion durch eine philosophische Unterbauung droht. Sie drängen selbst auf eine saubere Scheidung von Philosophie und Theologie hin". [1]) Hij doelt daarmede op de openbarings-theologie van Karl Barth en zijne vrienden. Het is inderdaad van groot belang, dat de theologie haar zelfbeschikkingsrecht handhaaft. Zonder dit is zij geen theologie meer. Toch kan dit niet beteekenen, dat zij een „splendid isolation" zou nastreven. Zelfs Barth wijst dit af tenzij dan als voorloopig, door den nood gedwongen: „Nicht eine splendid isolation der Theologie unter den Wissenschaften und in der Kultur ist unser Anliegen, aber dass sie es wieder lerne, im eigenen Haus eigene Ordnung zu halten, dass ihr Haus aufhöre ein Allerweltshaus zu sein. Solange uns aber keine Garantie gegeben ist zur Sauberkeit in dieser Beziehung, solange die Belehrung durch eine allgemeine Wissenschaftslehre eine Störung und Zerstörung der uns notwendigen eigenen Sachlichkeit bedeutet.... so lange ziehen wir die splendid isolation einer universitas literarum, in der wie unseren eigenen eigentümlichen Platz nicht wahren können, vor". [2])

Hierover valt te spreken. Maar middelerwijl kan de theologie het niet laten, zooals zij het trouwens nooit gelaten heeft, zich te bedienen van woorden en gedachten, van categorieën en figuren, waarvan ieder zich bedient. Zij wordt toch beoefend door menschen, die spreken en denken met anderen en die daarbij elkander over en weer moeten verstaan, ook en juist ten aanzien van datgene, waarom zij uiteengaan. Ik denk, in ons verband, aan woordverbindingen en tegenstellingen als: stof en geest, lichaam en ziel, kracht en persoon, enkele en wereld, eindig en oneindig. Ook al bestaat er ten aanzien van deze groot verschil in opvatting en gebruik, er zijn toch zekere problemen en probleem-stellingen mede gegeven, waarvoor ieder staat: de twee-heid en daarin de ver-eeniging en de tegenstrijdigheid, die zich in het leven en aan het denken van ieder voordoen. Wij moeten trachten ons duidelijk te maken wat wij er onder verstaan, ook als wij ze toepassen op een grootheid als de incarnatie, die toch op eenige wijze en in eenigen

---

[1]) Eberhard Grisebach, Gegenwart, Eine kritische Ethik, 1928. S. 34.

[2]) Karl Barth, Die Christliche Dogmatik im Entwurf, 1r B. Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik, 1927. S. 117. Ik citeer nog de eerste uitgave, al is de tweede reeds ten deele verschenen: Die Kirchliche Dogmatik 1r B. Die Lehre vom Wort Gottes. 1r Halbb. 1932. Maar deze band bevat nog slechts de eerste helft van het eerste deel, dat dus nog niet in zijn geheel kan worden geraadpleegd.

vorm tegelijk eene verbinding en eene onderscheiding uitdrukt.

De noodzakelijkheid blijkt reeds, als wij het woord plaatsen nevens andere woorden, die er min of meer mede in verband staan. De incarnatie, waarmede wij te doen hebben, is door ons reeds onderscheiden van incarnatie in het algemeen met hare meervouden en herhalingen: incarnaties en re-incarnaties. Het woord metempsychose of ziels-verhuizing wordt verschillend opgevat. Dr. Obbink vat het in het algemeen op als van gelijke beteekenis als re-incarnatie, dus als „de leer, dat de menschelijke ziel niet aan één lichamelijk bestaan gebonden is, maar na den dood haar intrek neemt in een ander lichaam, van een mensch of een dier of zelfs een plant of een dood voorwerp", [1]) terwijl Söderblom het in beperkten zin verstaat als: „the capacity of deities or of holy men and magicians to assume on occasion whatever form they please". [2]) Het woord transmigratie wordt door Söderblom opgevat als niet van goden, maar van zielen geldend, dus als eensluidend met re-incarnatie zooals hij deze opvat. Het gebruik van deze woorden is vloeiend. Zoo vereenzelvigt Thomas reïncarnatie met transmigratie, als „the passage of the soul from one body to another, usually of the same species, among higher races often with ethical implications, the lot of the soul on earth being determined by its behaviour in a former life". Intusschen „Transmigration, Metempsychose and other terms are often used in an almost identical sense, but also in a vaguer way, implying at times that the soul itself assumes an animal form, sometimes permanently, sometimes only as a prelude to another Reincarnation or to final destruction or absorption". [3]) Daartegenover heeft het woord emanatie een meer bepaalden zin, als de onbewuste uitvloeiïng van het leven of wezen eener grootheid in den vorm van een lagere bestaanswijze; het tegenovergestelde dus van evolutie, waarbij aan een opgaande beweging wordt gedacht.

De zin van al deze termen ligt dus niet vast. Zij worden dan ook gebezigd in antiek en in modern verband, zoowel in religieus als in wetenschappelijk opzicht. In elk geval dwingen zij ons naar de kenteekenen te zoeken, waardoor de incarnatie zich van deze en andere figuren onderscheidt. Eerst zóó kan ons duidelijk worden wat de incarnatie is en niet is, wat zij insluit en uitsluit.

---

[1]) H. Th. Obbink, Bijb. Kerkel. Woordenb. IV s. v. Reïnkarnatie.

[2]) N. Söderblom, Enc. of Rel. and Eth. s. v. Incarnation (Introd.).

[3]) N. W. Thomas, Enc. of Rel. and Eth., s. v. Transmigration.

II. OPVATTINGEN EN THEORIEËN

De onderscheiding tusschen opvattingen en theorieën valt ongeveer samen met die tusschen naieveteit en reflectie of critiek. Ieder mensch vormt zich op eenige wijze geleidelijk eene opvatting van datgene, waarmede hij in aanraking komt. Maar hij doet dit dikwijls van zelf. Hij denkt wel, maar hij denkt niet na. Zijn denken is nog on-, vóór-wetenschappelijk. Hij heeft nog geen theorie, geen bewust en min of meer afgerond geheel van voorstellingen, waarin hij zich rekenschap geeft van wat hij aan opvattingen bezit. Tusschen beide bestaat geen volstrekt verschil. Toch moeten zij worden onderscheiden, ook ten aanzien van het onderwerp, dat ons bezig houdt. De theorie dekt dikwijls de opvattingen, maar zij werpt ze ook wel onderst boven. Een duidelijk voorbeeld geeft Eddington in de onderscheiding tusschen zijn twee tafels. De eerste is die, waarmee hij van ouds vertrouwd is. Zij heeft afmetingen, is betrekkelijk duurzaam, gekleurd, vóór alles substantieel. Men kan op haar leunen. Zij bestaat uit een stof, een substantie. Zij is een ding, niet iets als ruimte en tijd. Naast deze substantieele tafel plaatst hij nu zijn wetenschappelijke tafel. Zij is niet substantieel. Zij is niet veel meer dan leege ruimte, waarin talrijke electrische ladingen verspreid zijn, die met groote snelheid zich voortbewegen. Hier bestaan geen dingen, inhouden, vormen meer; slechts maten, verhoudingen. [1]) De eerste tafel komt overeen met wat ik eene opvatting noemde; zij wordt naïef aanvaard; de tweede is zaak van theorie, van wetenschappelijke critiek.

Elke opvatting of theorie onderstelt zekere onderscheiding. Er is iets, wat wordt opgevat; de theorie houdt zich bezig met de beschouwing van iets. De opvatting kan op zeer verschillende wijze plaats hebben; de theorie zich op allerlei wijze vormen. In elk geval hebben zij te doen met iets, wat van ze onderscheiden is, hoe zeer dit iets verschillend kan zijn van aard. Het kan als werkelijkheid of als denkbeeld gelden, als zinnelijk of als geestelijk, als iets of als iemand — het is in elk geval iets, wat voorwerp is van waarneming, bewustzijn, denken, beschouwing, overtuiging, geloof. Karl Jaspers spreekt van de onderscheiding, die tusschen allerlei gebieden, rijken, sferen, regionen wordt gemaakt; of tusschen stadiën of trappen van ontwikkeling; of tusschen hierarchisch

---

[1]) A. S. Eddington, The Nature of the physical World, 1927, p. XI.

geordende mogelijkheden, schachten, vlakken, niveau's, afmetingen. Maar de eigenlijke onderscheiding is die tusschen subject en object. „In dem Erlebnisstrom ist das Urphänomen eingebettet, dass das Subjekt Objekten gegenüber steht". [1])

Is deze scheiding van subject en object inderdaad een oorspronkelijk phenomeen? De primitieven worden in elk geval geacht er nog niet aan toe te zijn. Bij hen is alles nog diffuus, on- of halfbewust. Wat bepaaldelijk het godsdienstige leven betreft, men denke aan het dynamisme, waarmede men de godsvoorstelling der primitieven aanduidt, de voorstelling als van een kracht, een energie, een soort van electrischen stroom, die zich in verschillende voorwerpen en personen in meerdere of mindere mate vastzet. Dit is teekenend voor de primitieve geesteshouding, welke aan de klare opvatting ook ten aanzien van voorwerp en persoon nog niet toe is. De „Subjekt-objekt-spaltung" van Jaspers is hier nog niet geheel voltrokken. Tegenover dit nog-niet staat het niet-meer zooals dit b.v. in bepaalde vormen van Boeddhisme zich voordoet, waarvoor alle onderscheidingen wegbleeken en alleen overblijven: „revolutions or streams of existence". Zoo vat Otto de leeringen van Sankara samen in het Indische woord advaita, dat hij als: „Zweitlosigkeit" vertaalt: „Diese ganze Welt der Mannigfältigkeit und Vielheit, die wir zu schauen wähnen, ist in Wahrheit nur durch eine kosmische Illusion da. Sie ist nicht wirklich ...." Brahman en atman, het eeuwige en mijn ik zijn één in den grond: „Alle Prädikate fallen von ihm ab. Und besonders alle Unterschiede von Subjekt, Objekt und Akt des Erkennens sind in ihm verschwunden ... Es gibt zu ihm nur ein Verhältnis, nämlich das Verhältnis der vollen Identität. Das heisst aber eben kein Verhältnis. Denn wo nur Eines ist, da ist kein Verhältnis mehr möglich". [2])

Ziehier de beide uitersten, die elkander raken: de primitiviteit en het Boeddhisme. De eerste heeft de tweeheid nog niet bereikt; het tweede heeft haar achter zich gelaten. Religieus zou men beide pantheïstisch kunnen noemen, waarbij dan de primitiviteit zich uitdrukt in den vorm van magie, het Boeddhisme in dien van oneindigheidsmystiek. Wijsgeerig zou men beide als vormen van monisme kunnen beschouwen, waarbij dan de eerste een soort van hylozoïsme is en de laatste bepaaldelijk in aanmerking komt

---

[1]) K. Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen[3], 1925, S. 21.
[2]) R. Otto, a. a. O. S. 19f.

als panpsychisme of als psychisch monisme, waarbij elke onderscheiding, zoowel van ziel en lichaam als van geestelijke en zinnelijke wereld, is opgelost. Men denke aan Fechner en Heymans. En deze beiden doen weer denken aan Leibniz en Spinoza. Intusschen hebben beide typen van monisme, het primitieve en het wijsgeerige, toch te doen met de groote onderscheiding, waarvan wij uitgingen. Alleen, de eerste heeft haar nog niet ontwikkeld; de tweede heeft haar, door denken of hoe dan ook, weggewerkt.

Het zijn bepaalde typen van leven en denken, die wij teekenen. In de werkelijkheid doen zich tal van wendingen en variaties voor. Magie is zelden enkel magie, zonder eenig zedelijk moment. Oneindigheidsmystiek is zelden enkel mystiek, zonder eenig persoonlijk residu. Anders zouden magie en mystiek ophouden religieuzen zin te hebben en zonder dezen zouden ze niet zijn, althans niet duurzaam zijn. En evenzoo zijn de wijsgeerige eenheids-concepties zelden zóó gesloten, dat zij elke onderscheiding uitsluiten, zooals die van hooger en lager, van klaarder of minder klaar bewustzijn, of al ware het slechts die van het bewustzijn zelf, dat zich toch altijd van iets bewust is, zoolang het zich nog niet in het bewustlooze heeft opgelost. En bewust-loosheid en wijsbegeerte sluiten elkaar nu eenmaal uit. Een „Philosophie des Unbewussten" kan alleen ontstaan in het brein van een zóó fel bewust denker als Eduard von Hartmann geweest is. Wij kunnen dus veilig zeggen, dat de „Subjekt-objektspaltung" — om in die simpele, formeele woordverbinding uit te drukken alles wat aan onderscheiding en betrekking in leven en denken aanwezig is — inderdaad een oorspronkelijk phenomeen is.

Hier hebben wij bepaaldelijk te doen met de wijze, waarop wetenschappelijk wordt onderscheiden wat in de levens-werkelijkheid zich overal voordoet en wordt opgevat. Ik denk aan onderscheidingen als tusschen lichaam en ziel, leven en denken, natuur en geest, mensch en wereld, die op allerlei wijze worden gemaakt en die ook het religieuze leven beheerschen. Het is de spanning tusschen twee sferen en krachten, die telkens den mensch dwingt om de toevlucht te nemen tot eene macht, die boven beide staat en in staat is een van beide te helpen, als het gaat om de handhaving van zijn bestaan of het gelden van zijn recht.

Als de overgang van de opvatting naar de theorie plaats vindt, worden deze onderscheidingen critisch behandeld en hetzij scherp doorgetrokken, hetzij gewijzigd of zelfs uitgewischt. Ik denk, in

het algemeen, aan de onderscheiding van natuur- en geestes-wetenschappen. Is dit eene onderscheiding, die berust op het bestaan van twee verschillende objecten: natuur en geest, als verschillende werkelijkheidssferen, of op de toepassing van twee methoden, op één en hetzelfde object: de werkelijkheid of de wereld? Het eerste is de meening van de scholastiek en Descartes; het tweede van het idealisme en Rickert. Links staat het materialisme, dat enkel weet van het physische en het geestelijke louter als bijproduct daarvan opvat. Rechts het psychomonisme, dat de bewustzijnsverschijnselen tot één en al maakt. Het antwoord op deze vraag, tot zekere hoogte zelfs reeds het stellen van deze vraag, scheidt de geesten.

De Grieksche philosophie is er mede begonnen en geëindigd. De weg van de natuur-philosophie tot het neo-platonisme is ver, lang en afwisselend, maar deze vraag verdwijnt nergens geheel uit het gezicht. Op de hoogtepunten schijnt zij hare oplossing te vinden, bij Plato voorwaardelijk, bij Aristoteles zonder rest. Plato is in dit opzicht zeer belangrijk, om meer dan éene reden. In de eerste plaats, omdat hij zoo fel bewogen wordt door de spanning, die tusschen stof en geest, hartstocht en rede, gebondenheid en vrijheid, „werkelijkheid" en idee bestaat, in alle mogelijke proporties en verhoudingen. Terwijl Socrates zich tot het zedelijke leven van den enkele beperkt, en b.v. de mythe van Orithyea, die door Boreas wordt geschaakt, naast zich neerlegt, om het even hoe zij kan worden uitgelegd: hij heeft genoeg met zich zelf te doen, vaart Plato veel breeder uit. In de tweede plaats, omdat hij met behulp van alle middelen, redelijke en niet-redelijke, tot het middel der mania, der hoogere dwaasheid toe, tracht zich boven deze spanning te verheffen. In de derde plaats, omdat hij eenerzijds teruggrijpt naar wat elders in wijsgeerigen en in mythischen vorm over deze stof is gedacht en gedicht en andererzijds vooruitgrijpt op een toekomst, die telkens weer door de motieven en impulsen van Plato zich laat leiden en bezielen. Als wij van Plato's visie een indruk willen ontvangen, grijpen wij allicht naar den Phaedros met zijn beschrijving van den opgang der ziel, die hij vergelijkt met een wagen en zijn bestuurder. [1]) Moed en begeerte zijn de paarden; de rede is de bestuurder en de moeilijkheid om den koers te bepalen ligt hierin, dat, terwijl wezens, goddelijker dan wij, niet alleen de teugels hebben

---

[1]) Plato, Phaedrus, 246 sqq.

in de hand van volkomen vaardigheid, maar ook paarden van de beste afkomst, de onze geen goed span vormen. Het is niet noodig deze mythe in haar allegorische ontwikkeling te volgen. Zij drukt beurtelings in de categorieën van de psychologie, de metaphysica en de religie het conflict uit, dat tusschen hoog en laag, idee en niet-zijnde bestaat. Voor eene eigenlijke incarnatie is geen plaats. Men denke aan het beeld van den holbewoner in de Politeia en dat van den man, die de idee der rechtvaardigheid belichaamt op deze wereld en onverbiddelijk verworpen en zelfs gekruisigd wordt. Het zijn beelden, veelzeggend om hun inhoud, maar ook om hun enkel-beeld-zijn. Van Plato naar Aristoteles is een groote overgang. De laatste heeft dan ook de ideeënleer van zijn meester met klem bestreden [1]) en de tegenstelling idee en niet-zijnde vervangen door de nevens-stelling, die een overgang beteekent van stof en vorm. De rekening sluit geheel. Maar lateren ontdekten weder een rest, en bevonden deze grooter dan de som. Dualisme is het laatste woord der oudheid. De vraag is in den nieuweren tijd aan de orde gebleven.

Het Christendom heeft eene solutie gevonden in het scheppingsgeloof, maar de wereld, waarmede wij te doen hebben, beantwoordt niet aan de harmonische verbinding van stof en geest, hemel en aarde, welke de schepping als zoodanig beteekent. Van daar ook hier dualisme, zij het al incidenteel, om der zonde wil, doch daarom dan ook des te heviger. En het denken van later tijd heeft zich in allerlei richtingen bewogen, veelszins los van de geloofs-onderstellingen en -verwijzingen van het Christendom, al of niet zich aansluitend bij de gegevens der antieke wereld. Zoo staat men voor allerlei mogelijkheden ten aanzien van de betrekking tusschen het subject en het object van leven en denken: monistisch en dualistisch, realistisch en idealistisch, spiritualistisch en materialistisch, statisch en dynamisch, met overwicht van theoretische en van practische motieven.

Een en ander is voor ons onderwerp van belang. Er zijn vormen van wereldbeschouwingen, die elke mogelijkheid van incarnatie uitsluiten, omdat de onderstellingen daarvoor ontbreken. Men denke aan het spiritualisme, dat enkel geest aanneemt, en dus voor eenigen overgang van geest tot iets anders geen plaats heeft. Hetzelfde geldt, in omgekeerde richting en a fortiori, van het

[1]) Aristoteles, Metaphysica I, 9.

materialisme. Geen abstract dualisme kan op eenige wijze eene incarnatie, welke de verbinding van twee beteekent, toelaten. Een abstract monisme, dat slechts van eenheid weet, staat voor de zelfde onmogelijkheid. Er zijn dus bepaalde vormen van wereldbeschouwing, die zich zelve uitsluiten, als van incarnatie sprake zal zijn. Andere laten althans plaats voor de mogelijkheid daarvan. Met deze hebben wij te doen.

Het zal goed zijn ons niet veel met algemeene omtrekken bezig te houden, maar eenige concreete voorbeelden uit onzen tijd te kiezen ter toelichting van de vraag, welke positie de wetenschap van onzen tijd inneemt ten aanzien van de termen en verbindingen, die de incarnatie aan de orde stelt. Ik denk hierbij aan twee-erlei wetenschap: natuur- en geesteswetenschap en kies een vertegenwoordiger van elk van beide om mijne vraag te beantwoorden. Mijn keus is tot zekere hoogte willekeurig. Toch meen ik, dat zij althans het voordeel hebben van eene bepaalde, in onzen tijd in breeden kring gangbare, opvatting te vertegenwoordigen.

Als vertegenwoordiger der natuur-wetenschap kies ik den astronoom Eddington. Hij gaat uit van de revolutie, die door Einstein en Minkowski is teweeggebracht ten opzichte van de bestaande opvattingen van ruimte en tijd en door Rutherford ten opzichte van stof. Hij weigert, op grond van zijne onderzoekingen, het stoffelijke en het on-stoffelijke of geestelijke als volstrekte tegenstellingen te laten gelden. Wij hebben niet langer te doen met substantiele dingen, invloeden, vormen, maar met maten en inhouden. Zeker, wij moeten toegeven, dat zich een achtergrond achter deze maten bevindt, de wereld, „we feel it necessary to concede some background to the measures — an external world; but the attributes of this world, except in so far as they are reflected in the measures, are outside scientific scrutiny". [1]) Het is moeilijk van de uitwendige wereld, de buitenwereld, te spreken. Alleen symbolisch is dit mogelijk. Want het is symboliek, als men van protonen als positieve en van electronen als negatieve ladingen spreekt. Het is alles beeldspraak. Het zijn als het ware cijfers, teekens, op de wijze, waarop de thermometer, de barometer, de manometer aanwijzingen doen omtrent zwaarte en dergelijke, zonder zich ook maar eenigszins het geheim van deze krachten te verklaren. De uitwendige wereld is wel reëel; zij bestaat — maar de aard van deze realiteit is een geheim. Hetzelfde

[1]) A. S. Eddington, The Nature of the physical World, 1927, p. XIII.

geldt van de inwendige wereld, die van het bewustzijn. De kennis van de eerste noemt Eddington symbolische kennis, die van de tweede innerlijke kennis; de eerste heeft te doen met wat wij natuur, de tweede met wat wij geest noemen. Hij vindt hier geen tegenstelling. Integendeel. Hij neemt aan, dat beide op elkaar zijn aangelegd, met elkaar verwant. Hij spreekt van „Mind-stuff''. Beide, de uitwendige en de inwendige wereld samen, vormen de werkelijkheid, die een groot geheim is. Eddington beroept zich hierbij op onze geestelijke ervaring. „If I were to try to put into words the essential truth revealed in the mystic experience, it would be that our minds are not apart from the world; and the feelings that we have of gladness and melancholy and our yet deeper feelings are not of ourselves alone, but are glimpses of a reality transcending the narrow limits of our particular consciousness — that the harmony and beauty of the face of Nature is at root one with the gladness that transfigures the face of man. We try to express much the same truth, when we say that the physical entities are only an extract of pointer readings and beneath them is a nature continuous with our own''. [1]) Zoo spreekt niet de physicus, maar de Quaker. Doch de physicus heeft ons althans geleerd, dat, hoezeer er verschil bestaat tusschen onzen geest en de buitenwereld, toch tusschen beide overeenkomst bestaat, terwijl de aard der stof van deze buitenwereld niet verder bepaalbaar is. Dit geeft te denken. De onderscheiding tusschen stof en geest is niet zóó eenvoudig, zoo handtastelijk als zij wel schijnt. De moderne natuurwetenschap met haar spel van krachten heeft dezen waan verstoord. De stof, de natuur is niet denkbaar zonder den geest, die haar activeert.

Als vertegenwoordiger der geesteswetenschap zou ik Fritz Heinemann willen noemen. Niet omdat deze, b.v. naast Heidegger, zulk een eminente plaats inneemt, maar omdat hij van zijn plaats zoo duidelijk zegt wat ons in dit verband dienen kan. Hij beschrijft het proces van de moderne wetenschap in drie fazen: geest, leven, existentie. De eerste is die, waarin het subject, het bewustzijn, het denken primair, zoo niet het een en al wordt gemaakt. Daarop volgt de reactie van het leven, dat, onbewust en onbeheerscht, zich laat gelden. Ten slotte komt de faze, die wordt gekenmerkt door den nadruk, die op de existentie, het existentieele valt „Die Gegensätze von Geist und Leben, Seele und Körper, eines an sich

---

[1]) l. c. p. 321.

seiendes Wertreiches und einer wertlosen und sinnlosen Welt heben sich in eine höhere Einheit auf. Existenz ist geformtes und die Formungsprinzipe in sich enthältendes, verstehendes, vernehmendes Leben, dem es um sein eigenes Sein geht, das als menschliche Existenz dieses zu einer einmaligen Manifestation der Idee Mensch in der ihm eigentümlichen und nur ihm möglichen Ausprägung macht. Existenz ist also in einem Seins-Sinn-und Wertzusammenhang''. [1]) Het komt er op aan, dat de mensch weer in verband gebracht wordt met de verschillende sferen, waartoe hij behoort: zijn bewust-zijn met zijn zijn; zijn zijn met dat van zijne medemenschen, de natuur, de wereld en God. Heinemann spreekt van „Das . . . . in-Resonanz-stehen'', In-der-Welt-sein, „Gestimmtsein''. Hij komt op voor de „Wiederentdeckung des Menschen als leibseelischen Wesens und der organischen Natur''. Hij hecht aan de categorie der totaliteit op elk gebied. Kortom, hij wil de volle levenswerkelijkheid tot recht doen komen en meent dit niet anders te kunnen doen dan door de eenheid van natuur en geest, van leven en denken samen te vatten in de existentie, volgens den pherophoren zin, dien hij aan het woord hecht. Hij sluit zich bij Kierkegaard aan, — hoezeer met groote beperking, want de religieuzen inhoud der existentie, die voor Keerkegaard eigenlijk het een en al is, sluit Heinemann buiten. Nader nog bij Heidegger, al wijkt hij ook van dezen af. Het gaat hem om den levenden mensch, niet alleen om zijn bewustzijn of denken, of om zijn driften en neigingen, maar om den mensch zelven, in zijn geheel, niet als zaak, maar als persoon. En ook niet om dien mensch zelf op zich zelf, maar om den mensch in verband met de natuur, zijne medemenschen en de wereld. Dit noemt hij een „Objektiven Tatbestand'' die bestaat in „der in Sympathie und Antipathie, in Synergie und Antiergie mit dem All lebende ganze Mensch''. [2]) Hij ontwikkelt dit in de reeds genoemde figuren „Resonanz'' en „Gestimmtsein''. Beide drukken uit de betrekking, waarin de mensch, als geheel, staat tot de sferen, waartoe hij behoort. Hij schept deze niet, hetzij denkend of willend. Hij stuit ook niet enkel op ze. Hij staat tot ze in levend verband en het verband is zeer vloeiend. Het laat zich niet uitdrukken in de categorie subject-object, alsof de mensch en datgene, waarmede hij te doen heeft, zonder rest elkanders correlaten zouden zijn.

---

[1]) Fritz Heinemann, Neue Wege der Philosophie, 1929. S. XIXf.
[2]) a. a. O. S. 371.

Het is veel breeder en dieper. „Wir setzen als Ursachverhalt des in der Welt seienden, existierenden Menschen, mit dessen Sein primär ein Verstehen verknüpft ist, das erst auf höherer Stufe zum Bewusstsein führt. Der Objektivismus verkennt, dass sowohl die Erkenntnisrelation wie die Subjekt-objektbeziehung aus der zentralen Stellung, die sie in der bisherigen modernen Philosophie einnahmen, verdrängt werden müssen. Die Vorherrschaft dieser beiden Relationen war vielmehr eine Folge des Absterbens der fundamentalen Lebensbeziehungen des Menschen zur Welt und zu Gott". [1]) In dit verband onderscheidt Heinemann scherp tusschen „gedachte Relationen" en „lebendige Beziehungen". De eerste behooren tot de rede, de laatste tot de werkelijkheid.

Heinemann is overtuigd, dat de wending van rede tot existentie over de geheele linie karakteristiek is voor onzen tijd. Hij vindt haar overal en dit bevestigt hem in de overtuiging van haar kracht en waarde: in de philosophie (Heidegger, Jaspers); in de kunst (Stefan George); in de religie (Guardini, Buber, Karl Barth). Hij spreekt dan al evenzeer van de philosophie der crisis, als van de kunst en de theologie der crisis als van verschillende vormen van eene en dezelfde geestelijke situatie. Hij had ook de philosophie van Klages kunnen noemen, die de ingewortelde tegenstelling van stof en geest tracht uit te roeien en den geest houdt voor den tegenstander van de levens-werkelijkheid, die zich in de twee-eenheid van lichaam en ziel doet kennen, onder de leus: „Der Geist der Widersacher der Seele" [2]).

Het woord crisis is in dit verband teekenend. Het is volstrekt niet zóó, dat de betrekking tusschen de twee — noem het grootheden, krachten, sferen, waarom het gaat, ook maar eenigszins vast zou liggen. Alles golft door elkaar heen en botst tegen elkaar in. Men denke aan de betrekking tusschen stof en geest, mensch en wereld, wereld en God. Maar deze crisis beteekent een groote, ontstellende openheid, een worp van mogelijkheden, die ons bij de behandeling van ons onderwerp eenerzijds verwarren en ons andererzijds helpen. Het is niet zóó, dat men eenvoudig kan vaststellen: zóó en zóó vat men de betrekking tusschen de elementen der werkelijkheid op; deze of die theorie wordt als oplossing aanvaard, b.v. materialisme of spiritualisme, realisme of idealisme, gesloten, zonder rest. Het

---

[1]) a. a. O. S. 125.
[2]) Ludwig Klages, Der Geist der Widersacher der Seele, 4 Bde, 1929—32.

is veeleer zóó, dat dergelijke termen met wantrouwen worden bejegend, zoo niet hartstochtelijk verworpen, als niet meer passend bij de werkelijkheid van het heden, dat er naar nieuwe vormen wordt gezocht, die recht moeten doen aan den bonten rijkdom der levenswerkelijkheid. Hiervoor heeft de incarnatie groot belang. Zij wil klank en vorm geven aan het mysterie van de unieke betrekking, die tusschen God en den mensch is gelegd. Zij moet deze klanken en vormen ontleenen aan de menschelijke spraak en het menschelijke bewustzijn. Zij moet dus rekening houden met wat kan worden verstaan onder de betrekking, welke dan ook, tusschen den mensch en wat dan ook anders en in den mensch zelf.

Vandaar dat wij, rekening houdend met wat wij aan opvattingen en theorieën bevinden, tot eene dubbele conclusie komen, die ons als aanwijzing zal vergezellen. Eenerzijds mag de theologie zich een zekere vrijheid van beweging veroorloven, nu de wetenschap van haar kant zoo open en bewegelijk is; andererzijds moet zij op haar beurt aan de wetenschap de noodige bewegingsvrijheid gunnen. De incarnatie is geen wetenschappelijke theorie, maar eene religieuze belijdenis. Ook wanneer zij woorden en zelfs gedachten gebruikt, welke zij met de wetenschap gemeen heeft of aan deze ontleent, hecht zij daaraan haar eigen, d. i. een nieuwen zin, in zooverre zij in verband gebracht worden met het religieuze leven. Men denke aan de woorden mensch, vleesch, leven. Zij hebben zeer verschillende dimensies en als het ware vele schachten van beteekenis. Dit geldt ook, wij merkten het reeds op, ten aanzien van het woord incarnatie zelf en in verband met andere woorden en termen en de opvattingen en theorieën, die zich hieraan hechten. De incarnatie heeft haar souvereine rechten. Zij wil niet in de eerste plaats den mensch of de wereld leeren kennen, maar hen verlossen. Zij is, om de terminologie van Kierkegaard te volgen, die, na eene eeuw, als stormenderhand het spraakgebruik van onzen tijd heeft veroverd, niet van contemplatieven, maar van existentieelen aard, m. a. w. zij is vóór alles geloofszaak.

III. GRENZEN

Zooals wij reeds aanduidden heeft het algemeene verband, waarin de incarnatie kan worden gebracht, zijne grenzen. Met eene opvatting of theorie, die sterk monistisch of dualistisch is gestileerd, laat zij zich niet verbinden. Spiritualisme en materialisme weten met

haar geen raad; evenmin als een wereldbeschouwing, die van twee volstrekt tegenstrijdige beginselen uitgaat. Hier ontbreekt de beweging, de spanning, die de betrekking mogelijk maakt, welke dan ook. Het is dan ook begrijpelijk, dat de theologie van den oudsten tijd af, door zekere „Wahlverwandtschaft'' geleid, aanraking gezocht heeft met wereldbeschouwingen, die op eenige wijze eene tweeheid aannemen. Men denke aan den invloed van Plato, Aristoteles, van den laatste vooral formeel, van den eerste materieel, en het aan hen georiënteerde denken op de Christelijke Kerk en haar leer, aan de afwijzende houding, die deze aannamen ten opzichte van positivistische of materialistische geestesuittingen. Juist waar de antieke wereld het meest de bewogenheid van het wereldgeheel, de aanraking, de botsing, de ineenvloeiïng zelfs van twee beginselen zoowel cosmisch als ethisch uitdrukte — men denke aan het neo-Platonisme — heeft de Christelijke Kerk met haar contact gezocht, soms zelfs maar al te zeer. Zij deed dit echter, omdat zij daar te doen had met categorieën en formule's, ook met behoeften en strevingen, die haar iets te zeggen hadden, tegenover welke zij zich van haar eigene positie bewust werd en die haar de gelegenheid gaven aan deze positie klank en vorm te geven voor bewustzijn en denken.

IV. OVERGANGSVORMEN

Tot dusver hebben wij alleen gesproken over opvattingen en theorieën, die een algemeen, niet specifiek-religieus karakter dragen, als van kennistheoretischen, natuurwetenschappelijken en wijsgeerigen aard. Toch beteekent deze onderscheiding nooit eene scheiding. Het is zelfs dikwijls moeilijk haar als onderscheiding te handhaven. Wat men eene wereldbeschouwing pleegt te noemen is niet slechts eene zaak van het „zuivere'' denken en de „zuivere'' wetenschap. Zij is zaak van den geheelen mensch, die, zij het al bepaaldelijk in den vorm van zijn bewustzijn en denken, een oplossing zoekt van de raadselen van leven en wereld, die hij aan den lijve en aan de ziel voelt. Van daar dat de vraag naar een wereldbeschouwing waar zij het meest intens wordt gesteld, mede door religieuze, zelfs door soteriologische motieven wordt beheerscht. Men zoekt in de op-lossing ver-lossing, in de wetenschap wijsheid, in de wereldbeschouwing eene levens-houding. Het is niet mogelijk zich Plato voor te stellen zonder het religieuze pathos, dat hem bezielt. Het

idealisme als zoodanig is hetzij een surrogaat, hetzij een vorm van religie. De philosophie, die zich niet welbewust critisch beperkt tot kennis-leer, loopt bijna altijd in een zekeren vorm van godsdienstphilosophie uit en zelfs in haar beperking heeft zij dikwijls bewust of onbewust de bedoeling het veld vrij te maken of te houden voor den godsdienst. Plato, die, in onderscheiding van Aristoteles, den wijsgeer houdt voor den man, die niet slechts als wijsgeer (philo-sophos) de wijsheid liefheeft als iets, waarnaar hij begeerig streeft, maar die, als wijze (sophos), de wijsheid deelachtig kan worden, zooals de goden haar deelachtig zijn, heeft diepe sporen getrokken in den weg der eeuwen. Hij gelooft, dat de mensch, krachtens zijn rede, zijn zin voor het eeuwige, de ideeën, aan het rijk der ideeën deel kan hebben. „In zooverre is alle kennen niet anders dan her-kennen en elke kennis herinnering. Het: ken u zelf, ontvangt zoo een zeer diep relief. De mensch, die zich zelf kent, kent zich als burger van het rijk der ideeën en kent dus den zin en het wezen van dit rijk. Daarom is de geheele philosophie eigenlijk een heilsweg, een opweg der ziel, zooals Plato het zelf uitdrukt, naar de plaats der rede, een jacht naar het zijnde. Daartoe is noodig reiniging, nl. van het zinnelijke. Deze wordt niet ritueel, maar geestelijk verricht, al versmaadt Plato de paedagogie der mysteriën, bepaaldelijk der orphische, niet. Hier schiet alle zedelijke en ook alle redelijke kracht te kort. De mythe vervangt de redeneering, de eros den wil. Zoo wordt de philosophie enthousiasme, vervuldzijn met het goddelijke." [1]) Tusschen Plato en Spinoza ligt een groote afstand. Toch hebben beiden dit gemeen, dat het einde van hun denken zich in de liefde verliest en het wezen der dingen religieuze wijding ontvangt. Spinoza vereenzelvigt Deus et natura, God en de natuur en bevindt, „dat de intellectueele liefde van den geest jegens God hetzelfde is als de liefde van God, waarmede God zich zelven liefheeft." [2]) Knittermeyer merkt terecht op „dass der deutsche Geist von Eckehart bis zum deutschen Idealismus, ja bis zu Nietzsche die Philosophie immer ihrem Grundsinn nach als Religionsphilosophie betrieben hat. Überall ruht das Denken nicht eher, als bis es den vorläufigen Anblick der Wirklichkeit hinter sich gelassen hat und aus einer absoluten Verantwortung heraus den wahren Sinn jener Welt des vorläufigen Anblicks sich denken

---

[1]) W. J. Aalders, Mystiek, 1928, bl. 105.
[2]) Spinoza, Ethices P V, Prop. XXXVI.

kann." [1]) Hij acht dit wel in strijd met de onderstelling eener werkelijk Christelijke philosophie, maar hij acht het daarom juist te belangrijker.

Vandaar dat de overgang van het algemeen menschelijke tot het specifiek religieuze voor de hand ligt en zich overal laat aanwijzen. Zij wordt van twee kanten gemaakt, van dien van het denken en van dien van de religie. Het eerste spreekt van zelf. Het denken kan ten slotte niet van zich zelf leven; het heeft behoefte aan stof en impulsen en de godsdienst levert beide overvloedig. Maar ook de laatste kan van zijn kant het denken niet met rust laten. Hij kan niet nalaten zich zooveel mogelijk van zijn bezit bewust te worden en hij gaat nu eenmaal imperialistisch daarbij te werk. Wat hij op grond van openbaring aanneemt heeft voor hem oneindig veel hooger gezag dan wat zich denkend laat verwerven. Brunner, die de tegenstelling tusschen denken en gelooven zoo breed uitmeet, kan zich toch niet onttrekken aan de visie „dass Philosophie, als ein besonderes Gebiet menschlich sinnvoller Betätigung, ihren Platz innerhalb der Offenbarungswahrheit fände. Wenn eine solche Behauptung nicht ganz auf jeden Zusammenhang mit dem wissenschaftlichen, kulturellen und philosophischen Bewusstsein verzichten will, so muss allerdings gefordert werden, dass die Religion jene Umkehrung des Grundverhältnisses aus ihren eigenen Voraussetzungen begründete, über die Art ihrer Begründung Auskunft gäbe, und die Möglichkeit von Wissenschaft, Kultur und Philosophie von jener anderen Voraussetzung aus klarlegte." [2])

De scherpe onderscheiding, die Brunner in uitgangspunt en methode maakt tusschen twee-ërlei godsdienstphilosophie, die, welke van de philosophie en die, welke van den godsdienst, bepaaldelijk van het christendom uitgaat, wordt gewoonlijk niet aanvaard. Het verschil tusschen geloofs-kennis en rede-kennis, tusschen openbaring en inzicht, tusschen ontvangen en grijpen, tusschen den transscendenten wereld-Heer en den immanenten wereld-grond vloeit dikwijls dooreen. De behoefte aan somatische bevrijding van leed en pijn, aan intellectueele bevrijding van onwetendheid en verwarring, aan moreele bevrijding van zinnelijkheid en zelfzucht, aan creatuurlijke bevrijding van eindigheid en beperktheid, aan

---

[1]) H. Knittermeyer, a. a. O. S. 19 f.
[2]) E. Brunner, Religionsphilosophie evangelischer Theologie, 1927, S. 3 f.

religieuze bevrijding van zonde en schuld — er is bij alle formeele overeenkomst een fundamenteel verschil tusschen de verschillende inhouden, die door de eene categorie: bevrijding, worden aangeduid. En tegenover deze negatieve aanduiding geldt van de positieve: binding, hetzelfde. Zij kan geacht worden te gelden de natuur of de wereld; als een orde of een norm; een kracht of een persoon; zij kan zich uitdrukken in smart en blijdschap, in vrede en hoop, in gelijkmoedigheid en onbewogenheid, in geloof en berusting — kortom, ook hier dekt één en hetzelfde woord een geheel ongelijksoortigen inhoud. De objectiviteit, die Prof. Heymans ontwikkelt, als de „sachliche Gesinnung", waarbij het zakelijke boven het persoonlijke, het universeele boven het individueele wordt geplaatst, als men zich in het centrum der dingen verplaatst, en die hij zich voorstelt als verwant met de gedachte der Oostersche en Grieksche philosophie, dat de afval van het deel van het geheel de wortel van alle zonde in zich bevat, en met de pantheïstisch-mystieke leer, volgens welke alle streven en alle weten ten slotte slechts op God kan gericht zijn [1]); of de „Ehrfurcht vor dem Leben", die door Albert Schweitzer als laatste beginsel wordt ontwikkeld, [2]) is iets geheel anders dan wat die Christelijke belijdenis bedoelt met het geloof in God en de gehoorzaamheid aan Hem. Prof. Heymans noemt dan ook wijselijk alleen de pantheïstische mystiek als aan zijne wijsgeerige visie beantwoordende uiting van religie. Formeel moge daarbuiten een overeenkomst zijn, materieel is er groot verschil.

Vandaar dat op allerlei wijze, zoowel van de zijde van de wetenschap als van die van het geloof, naar een wereldbeschouwing wordt gezocht, waarin de verschillende elementen van leven en wereld hun plaats vinden. Soms voorzichtig en eerbiedig; soms voorbarig en zelfgenoegzaam. Soms met wetenschappelijke reserve en godsdienstige terughouding; soms dilettantisch in beide opzichten. Soms synthetisch, dikwijls syncretistisch; beurtelings critisch en dogmatisch ook.

Het zal ons blijken, dat het uiterst moeilijk is hier den rechten weg te vinden, getuige de wijze, waarop wijsgeerige stellingen en godsdienstige motieven worden dooreengeworpen en hetgeen wij onderscheidden als het algemeen-menschelijke en het specifiek-godsdienstige in elkander overgaan.

---

[1]) G. Heymans, Einführung in die Ethik[2], 1922, S 242 f.
[2]) Albert Schweitzer, Kultur und Ethik. Kulturphilosophie 2[r] T. 1916, S. XV ff.

Van deze overgangsvormen geven wij eenige voorbeelden, uit de antieke en uit de moderne wereld, welke laatste intusschen dikwijls niet anders dan neo-antiek zijn. Een en ander zal verhelderend kunnen zijn voor de wijze, waarop de betrekking tusschen de groote onderscheidingen in de wereld wordt gelegd.

V. ANTIEKE VORMEN

Wij beperken ons tot twee vormen, die beide typisch zijn, ook om de wijze, waarop zij godsdienst en wetenschap verbinden: het Boeddhisme, of liever zekere wendingen daarvan, en het Orientalisme. Beide staan trouwens ook met elkaar in verband, zoo al niet historisch, dan toch, wat van meer belang is, zakelijk.

Het *Boeddhisme,* waarop wij hier het oog hebben, is dat van den Boeddha zelf. Het is vóór alles wereldbeschouwing, hoezeer ook heilsleer. Het kent enkel „revolutions or streams of existence", zooals een Indiër het uitdrukt [1]), geen personen of zaken, geen identiteit van ziel of geest, zoodat hier dan ook eigenlijk van geen enkelen vorm van incarnatie of re-incarnatie sprake is, die in den Boeddhistischen volksgodsdienst zoo overvloedig voorkomen.

De vraag rijst, of dit Boeddhisme dan wel godsdienst kan worden genoemd. In den eigenlijken zin van Gods-dienst stellig niet. Wèl in die van religiositeit, van behoefte en streven naar heil, in den zin van ver-lossing, los-making van alle banden, ook die van wil en bewustzijn. Zoo neemt Wobbermin dan ook het Boeddhisme gemotiveerd op in zijne behandeling van het Wezen der religie [2]). In de latere ontwikkeling van het Boeddhisme komt dit type van wereld-beschouwing en levensleer zeer duidelijk voor in het stelsel van Sankara tegenover Ramajuna. De eerste is de idealist in volstrekten zin, die tegenover alle „werkelijkheid" het illusionisme vertegenwoordigt; de tweede is de realist, die de werkelijkheid, ook in haar gebrokenheid, aanvaardt en een geheele theorie en practijk van openbaring en genade ontwikkelt, zoodat hij veel dichter staat bij den volksgodsdienst van Indië. Volgens Sankara is tenslotte Brahman alles — en niets. Otto zegt er van: „Dieses Brahman, das man selbst ist, das ich im Grunde selbst bin, ist auch in sich selbst ohne alle Zweiheit, d. h. ohne alle Verschiedenheit.

---

[1]) M. Anesaki, Enc. of Relig. and Ethics s v Transmigration (Buddhist).

[2]) G. Wobbermin, Systematische Theologie nach religions-psychologischer Methode 2r B. Das Wesen der Religion 1921, S. 176 ff.

Es ist bestimmbar nur durch das Seiende. Alle Prädikate fallen von ihm ab. Und besonders alle Unterschiede von Subjekt, Objekt und Akt des Erkennens sind in ihm verschwunden. Es ist hoch erhaben über alle Begriffe von Person und personalen Unterscheidungen. Und wie es selber jenseits ist der Dreiheit von Erkenner, Erkannten und Erkennen, und damit frei von allen Verhältnissen in sich selbst, so gibt es auch in ihm keinerlei personales Verhältnis, wie Trauen oder Lieben oder Verehrung, das heisszt aber bhakti: Es gibt zu ihm nur ein Verhältnis, nämlich das Verhältnis der vollen Identität. Das heisst aber eben kein Verhältnis.

Denn wo nur Eines ist, da ist kein Verhältnis mehr möglich" [1]).

Bij Ramajuna is juist bhakti, geloof, vertrouwen, liefde, het centrum der heilsleer. Dit is mogelijk, omdat Brahman àls Brahman, wel het hoogste, het ware en het eenige is. Maar dit beteekent niet, dat het geen reëele wereld nevens zich heeft, doch dat het geen tweeden aan zich gelijk of als mede-oorzaak der wereld nevens zich heeft. In de plaats van de idee der identiteit treedt hier de voorstelling der immanentie, die de eene werkelijkheid in de andere heeft. Zooals Otto zegt: „Diese Vorstellung verleiht auch der Lehre des Ramajuna die warme Farbe einer gemütvollen Mystik, aber einer durchaus personalen." [2]). Het is duidelijk, dat hieraan zich verbinden kunnen de kleurige beelden en levendige vormen, waarin de volksgodsdienst in Indië zich de betrekking tusschen goden en menschen voorstelt, en die in allerlei incarnaties culmineert.

Het *Orientalisme* vertoont in vele opzichten eene zelfde structuur. Men kan dezen term een wijder en een enger kring laten beschrijven. Hij kan beteekenen de verbinding van Grieksche en Oostersche denkbeelden en gevoelens met inbegrip van de Joodsche, in de laatste eeuwen vóór en in de eerste eeuwen ná Christus; òf men kan, zooals Harnack het doet, de laatste uitsluiten en voor de vermenging van Grieksche of Oostersch-Grieksche elementen den naam Hellenisme naast dien van Orientalisme reserveeren. In elk geval hebben wij hier te doen met een merkwaardige geestelijke sfeer in de Levantijnsche wereld. Theoretische en practische belangen reiken elkaar de hand. Men wil tegelijk inzicht en heil. Men vraagt naar alles; naar de betrekking tusschen God, wereld en mensch, tusschen geest en stof, goed en kwaad en men vraagt allerminst slechts om

---

[1]) R. Otto, a. a. O. S. 20.
[2]) a. a. O. S. 26.

te vragen, maar om een antwoord te ontvangen, dat bevrijdende kracht bezit. Het gaat om openbaring en geloof, om ontzondiging en ascese, om ecstase en vergoding. Daartoe dienen allerlei middelen, en stoffelijke en geestelijke; vele middelaars, lagere en hoogere. Het is alles een proces van uitgang en wederkeer, van nederdaling en opheffing, met eindelooze gradaties en variaties. Hier is natuurlijk plaats voor vormen en voorstellingen, die als incarnaties kunnen worden beschouwd. Men leze er Plotinus slechts op na [1]).

Het gnosticisme is van deze strooming het kind, dat zich door de kerk wil laten adopteeren om zich met haar nieuw geestelijk bezit te verrijken. Het neemt allerlei vormen aan, min of meer radicaal en min of meer aan het Christendom vreemd of verwant. Maar wat het kenmerkt is altijd weer het voorbehoud van dualisme tusschen stof en geest, goed en kwaad, waarin ook de godheid is gemengd. De geheele opzet is meer cosmisch dan ethisch en minder religieus dan cosmisch. Men komt niet los van de tegenstelling, welke primair niet die is tusschen Schepper en schepping, wereld-Heer en wereld, maar tusschen de verschillende bestanddeelen van het wereld-geheel. Dit is even typisch Grieksch en Oostersch als het on-Israëlietisch en on-Christelijk is. Van daar de voorstelling van den demiurg, den wereldschepper, als van de hoogste godheid onderscheiden; van de aeonen of tusschenwezens, die gewoonlijk paarsgewijs, als Syzygieën, den afstand tusschen hooger en lager bemiddelen. Hier heeft het motief der incarnatie gereedelijk ingang gevonden en juist tegenover de opvatting van de incarnatie zooals de gnostiek deze voordroeg, als die in Christus een van de vele uitdrukkingen heeft gevonden, is de Kerk zich van de hare duidelijk bewust geworden en heeft zich met deze, als met *de* incarnatie, scherp te weer gesteld.

VI. MODERNE VORMEN

Wij hebben hier veelszins te doen met „old friends", of met „old foes with a new face". Het is niet ten onrechte, dat de bewegingen, die wij bedoelen, zich altijd naar het Oosten en bij voorkeur naar het oude Oosten richten. Men denke aan theosophie en anthroposophie; aan astrologie en spiritisme, aan Christian Science en aan andere vormen van Occultisme, die gewoonlijk òf in de Angelsaksische

---

[1]) Vgl. W. J. Aalders, Mystiek, 1929, bl. 109 vv.

òf in de Germaansche wereld zich vertoonen en schijnbaar in onzen tijd gedijen. Men zou ze neo-antiek kunnen noemen, ondanks hunne moderne en soms hyper-moderne allure's, waarbij intusschen het neo behoorlijk dient te worden geaccentueerd. Eenerzijds toch bestaat er, voor zooveel wij dit kunnen nagaan, verrassende overeenkomst tusschen deze moderne opvattingen en theorieën en die der oudheid, vooral wat betreft de geheele geesteshouding, de gevoelens en de verlangens, de onvoldaanheid en de onrust, ook den moed om te speculeeren en te postuleeren. Andererszijds liggen toch deze moderne geesteswendingen weer ver van die der oudheid af. Het is als met de Renaissance eenige eeuwen geleden. Zij wilde een herleving, een wederopstanding van de oudheid zijn, maar zij kon toch niet den invloed uitwisschen, dien het Christendom eeuwenlang op het Westen had geoefend. Er is altijd een groot verschil tusschen het nog-niet en het niet-meer. Een mensch, uit een generatie van menschen, die eenmaal met het Christendom als levensmacht in aanraking is gekomen en iets van het kruis heeft beseft, dat een oordeel beteekent over alles wat in deze wereld, hetzij als natuurlijke of als geestelijke grootheid, bestaat, mist de betrekkelijke onbevangenheid, die de oudheid toch altijd kenmerkt. Zij is niet meer naief. De oogen zijn haar open gegaan. Vandaar dat de Renaissance nooit volledig kan zijn. Zij was een neo-antieke of -classieke geestes-houding en geestes-macht, d. w. z. een vernieuwing, maar met groote wijziging van haar voorbeeld. Hetzelfde geldt van de moderne vormen van geestesleven, waarop wij nu het oog hebben. Ook zij zijn niet los te maken van den bodem, op welken zij zich hebben ontwikkeld. Het moge zijn, dat het Christendom als scheppende kracht velerwege is verloren gegaan; dat het, juist omdat het scheppend is, niet erfelijk is in de geslachten en onder de volken — er bestaan toch bepaalde categorieën, vormen, complexen van opvattingen, gevoelens en oordeelen over den mensch, het leven, het doel en den zin van beide, die tot zekere hoogte gemeengoed zijn geworden en waarvan men zich niet opeens ontdoet, als men op oude Oostersche schatten beslag legt en deze in gebruik neemt.

Vandaar dat de theosophie en dergelijke verschijnselen dikwijls een kunstmatig, gedwongen karakter dragen, alsof men zekere waarden plaatst in een verband, dat hun eigenlijk vreemd is. Men neemt over, men verbindt, dikwijls zonder er zich rekenschap van te geven, of het een bij het ander past, het oude met het nieuwe,

het Oostersche leven met het Christendom. Elke zinrijke en vruchtbare geesteshouding of wereldbeschouwing is niet maar een conglomeraat van afzonderlijke deelen. Zij vormt een levend geheel, een bepaalde structuur, een type, waarvan het wezen phaenomenologisch kan worden ontdekt. Dit is iets waartoe ernstig onderzoek en oprechte geestverwantschap noodig zijn. Anders vervalt men tot steriel syncretisme en dilettantisme. Ik heb deze trekken kenmerkend genoemd voor het Orientalisme en de gnostiek. Ik meen ze te herkennen in de moderne verschijnselen, waarop ik doel en ik aanvaard zonder voorbehoud de qualificatie „moderne gnostiek", die door een reeks van wetenschappelijke voordrachten er op is toegepast. [1]) Ik denk aan de gemakkelijkheid, waarmede zekere schema's worden gehanteerd: de parallel van micro- en macrocosmos; de onderstelde al-eenheid van wat op eenige wijze geestelijk is; de eindelooze herhaling; het dualisme als achtergrond.

Aan al deze richtingen is gemeen het occultisme, de smaak voor het occulte, het verborgene, wèl te onderscheiden van het mysterie. Het laatste is de goddelijke verborgenheid, die alleen openbaar wordt voor zoover het God behaagt haar te openbaren, voor het geloof. Het eerste is het verborgene, dat slechts ontoegankelijk is voor de zg. officieele wetenschap en den kerkelijken godsdienst, waarvan men meent, dat zij de middelen daartoe missen. Maar deze worden geacht bij de ingewijden aanwezig en effectief te zijn, als geheime kennis en als verborgen middelen om tot de vereeniging met het wezen der dingen te geraken.

De *theosophie* is van deze richtingen in zekeren zin de oudste. Toch is zij betrekkelijk jong, omdat wat in vorige eeuwen theosophie genoemd werd en b.v. in Paracelsus, Jacob Böhme en Von Baader zijne vertegenwoordigers vindt, een geheel ander karakter draagt. Voor dezen ging de weg van het geloof, het Christelijke, tot de kennis, niet slechts van de openbaring van God, maar van God zelven. In zooverre had dus de kennis eenerzijds een grens: zij onderstelde de openbaring en het geloof. Maar andererszijds was zij onbegrensd: zij raakte het wezen van God. De moderne theosophie is van een geheel anderen geest en makelij. De kennis heeft geen grenzen. In de eerste plaats beperkt zij zich niet tot het Christelijke geloofsbezit, maar zij neemt dit op in het onbegrensde geheel van wat zij acht

---

[1]) Th. L. Haitjema, H. Schokking, J. Ch. Kromsigt, Christusprediking tegenover moderne Gnostiek: anthroposophie, theosophie, Christian Science, 1929.

dat aan alle godsdienstvormen gemeen is. Daarenboven gaat zij niet uit van het geloof, dat de stof en de kracht tot kennis zou geven. De kennis, die zij najaagt, is gegeven met het mensch-zijn zelf. Men behoeft er de oogen slechts voor te openen. Alles is ten slotte een. Alle individueel bestaan is begoocheling, maya. Zich bewust worden van de oorspronkelijke eenheid en zich daarin oplossen — ziedaar het geheim der verlossing van de eindigheid en de afgescheidenheid, welke wordt nagejaagd. Alle tegenstellingen kunnen tot verschillen, alle verschillen tot onderscheidingen worden herleid; tusschen hooger of lager, fijner of grover. Deze opvatting wordt op alles toegepast, ook op het verschil tusschen geest en stof, God en wereld. De mensch is in staat dit te beoordeelen en te beleven, want hij is een wereld in het klein, een micro-cosmos, aan den macro-cosmos evenredig. Met behulp van motieven aan de oudheid en het Oosten ontleend, wordt een geheel geconstrueerd, dat uit zeven sferen of omhulsels bestaat. Ook de mensch vormt zulk een samenstel van drie plus vier sferen, stoffelijk, astraal, mentaal en het moeizame proces van zijn leven en de eindelooze levensherhalingen wordt gevormd door het streven om tot het eene beginsel van alle andere beginselen door te dringen. Dit streven is niet alleen individueel, maar collectief. Het is een wereld-streven. Het wordt geleid door de wet van oorzaak en gevolg, de karma van het Oosten.

Bij deze opvatting is sprake van incarnatie en deze in kwistige meervoudigheid en eindelooze verdubbeling van incarnaties en re-incarnaties dus. Toch wordt het woord slechts in oneigenlijken zin gebezigd, omdat de twee-heid, die het onderstelt, ontbreekt. Het is alleen zaak van meer of minder; van overgang dus, niet van verbinding. Daarom wijkt de theosophie, ondanks de overeenkomst van nomenclatuur en figuur, die de theosophie zoo gaarne voor wezenlijke overeenkomst houdt, ver van het Christendom af. De aard en de geest van beide verschillen. Voor het Christendom berust alle beweging en verbinding op de oorspronkelijke onderscheiding tusschen God en mensch en berust bij den eerste het initiatief en de kracht tot allen opgang en verlossing. Bij de theosophie ligt alles van meet aan geheel anders. God en mensch zijn in laatsten aanleg één. Stof en geest eveneens. Vandaar dat verlossing hetzelfde is als bewustwording, dat verlost-worden samenvalt met zelfverlossing. Op dezen voet draagt dus de incarnatie in beide sferen een volkomen afwijkend karakter. Niet alleen de klank verschilt. Het alliage is van geheel andere stof en samenstelling.

De *anthropo-sophie* onderscheidt zich reeds door haar naam kenmerkend van de theo-sophie. Ook het feit, dat zij in de Germaansche landen min of meer de plaats vervult, die de theosophie in de Angelsaksische wereld reeds vroeger innam, — Nederland is in dit opzicht een soort van bufferstaat — geeft te denken. Men kan zeggen, dat de anthroposophie meer autochthoon is in het Westen dan de theosophie. Zij is grondiger dan deze, zoowel theoretisch als practisch. Men zou zelfs kunnen beweren, dat zij dichter staat bij de oude theosophie dan de moderne draagster van dezen naam. Intusschen, het komt ons hier alleen aan op de wijze, waarop zij met de incarnatie omgaat. Ook de anthroposophie draagt de diepste kennis van leven en wereld als een weten voor. Zij wil niet op gezag gelooven. Ieder kan zich zelf overtuigen van de werkelijkheid. Dit weten is er een van den meest omvattenden aard. Het omvat den mensch, de geschiedenis, de wereld in den zin van de natuur en van het wereld-geheel. De wetenschap der anthroposophie is intusschen niet de exacte der empiristen; ook niet de speculatieve der wijsgeeren. Zij berust op intuïtie. Zij bestaat in „Hellsehen'' en maakt gebruik van den droom. Zij is gedrenkt in eerbied en bewondering. Het geheel vormt een methodisch geleid proces. De uitwendige en de inwendige zinnen moeten worden geschoold. Zoo komt de concentratie tot stand, waardoor men het wezen kan schouwen, van zich zelf en van datgene wat men buiten zich bevindt. „Es ist die Bestimmung des Menschen, die Idee in der Erscheinung zu erleben, um sie in seinem Ich zu realisieren und sie von diesem Ich aus hineinzutragen in die äussere Welt, von der Metamorphose des Ich aus die Vergeistigung des sozialen Lebens und schliesslich die Metamorphose der Natur zu bewirken, indem er die Ewigkeitsimpulse hineinträgt in alles Sein, das Geisteslicht entzündet im Lebensdunkel'' [1]) Dit geschiedt niet op eens, zelfs niet in één bestaan, dat slechts een bepaalde bestaans-vorm en bestaans-wijze is in een eindeloos proces. Het houdt verband met het groote wereldproces. Want alles staat met alles in verband; menschen, dieren, planten, mineralen. Het behoort tot één cosmos, die, oorspronkelijk zuiver geestelijk, zijn zuiverheid heeft verloren. Er is sprake van afval en schuld; ook op opgang en reiniging. Vandaar dat er plaats is voor wisseling van bestaans-wijzen en -vormen. Men noemt

---

[1]) Hans Wohlbold in: Vom Lebenswerk Rudolf Steiners, hrsgeg. v. Friedrich Rittelmeyer[2] 1921, S. 144.

dit re-incarnaties. Het zijn even zoovele fazen van het levens- en wereld-proces. Hierin neemt de Christus een centrale plaats in. Hij is de „kosmische Wesenheit", de groote natuurkracht, de mythisch voorgestelde verbinding van den zonne-logos met Jezus van Nazareth.

Deze anthroposophische mythe, die de *„Christengemeinschaft"* met het historische Christendom en zijne geestesgesteldheid tracht te vereenigen, vormt een merkwaardige verbinding van zeer diverse bestanddeelen, een soort van cosmische ontwikkelingsleer met geestelijken inslag. Zij is vol van re-incarnaties, verbindingen van hoogere en lagere sferen, geestelijke en stoffelijke elementen in de tallooze perioden van aarde en menschheid. Vandaar dat de reïncarnatie-leer voor Rittelmeyer zoo centraal is. Hij erkent zelf, dat hij haar aan Steiner heeft ontleend. Evenzoo, dat zoowel een overtuiging van de incarnatie mogelijk is zonder Christendom als een Christendom zonder reincarnatie-opvatting „Nur dies kann man sagen, dass die Christengemeinschaft die erste Christliche Gemeinschaft ist, innerhalb derer der Wiederverkörperungsgedanke frei vertreten werden kann, aber immer als persönliche Anschauung und Erkenntnis" [1]). Zoo geeft dan Rittelmeyer zijne reïncarnatie-leer. Ook hier moeten wij dus zeer voorzichtig den term incarnatie gebruiken. Zij behoort tot eene andere orde dan de incarnatie van het Christendom, dat eenzaam staat met de pretentie van zijn uniek en soteriologisch karakter.

De moderne *astrologie* neemt in dit verband slechts de plaats van een grensverschijnsel in. Trouwens, ook in de oudheid was dat het geval ten opzichte van de groote stroomingen, die wij hebben genoemd. Voor haar vormt het universum, het heelal, een geestelijk-stoffelijk-geheel. Het eerste bestanddeel manifesteert zich in het tweede. Alles staat met alles in verband, want één wet beheerscht het geheel der dingen. Maar de leiding is in de hoogte, in het zonnestelsel. En de practijk der astrologie bestaat in het berekenen van den invloed van den stand der hemellichamen op het lot van mensch en aarde. Hierbij kan men van incarnatie spreken, maar de zin van het woord wijkt wel ver af van wat als onderstelling daarvan mag worden aangenomen. Stof en geest zijn voor deze theorie zóó

---

[1]) Friedrich Rittelmeyer, Wiederverkörperung im Lichte des Denkens, der Religion, der Moral 1931, S. 7. Vgl. Adolf Müller, Werdestufen des Glaubensbekenntnisses, (Theologie und Kultur H 5) 1932.

zeer in beginsel één, dat voor in-carnatie eigenlijk geen plaats is. Dit zegt reeds genoeg.

Men kan verschillend denken over de vraag, of deze bij het *Spiritisme* meer mogelijkheden heeft. Ik noem dit verschijnsel bij zijn verkorten naam, ondanks het protest van sommige vertegenwoordigers, die het vulgaire spiritisme van het eigenlijke Spiritualisme plegen te onderscheiden. Intusschen is deze onderscheiding vloeibaar en het woord Spiritualisme is nu eenmaal, onder leiding van Dilthey en Troeltsch, in het wetenschappelijk spraakgebruik de aanduiding geworden voor een geheel ander verschijnsel. Het wisselt dan af met transscendentalisme en duidt die richting aan, welke in de godsdiensten de wisselende, historische, symbolische uitdrukking ziet van de bewustzijnsinhouden, welke één zijn met die van wat men den wereldgeest zou kunnen noemen. Deze richting beweegt zich dus volgens de monistische, pantheïstische lijn.

Dit Spiritualisme is eene wetenschappelijke theorie, iets geheel anders dus dan het uitermate practisch gerichte Spiritisme. Men houde dus al de benamingen uiteen. Het Spiritisme plaatst zich in het algemeen tegenover het materialisme en beroept zich daarbij op het bestaan van geesten, die bewust voortleven na den dood en contact hebben met de levenden. Dit geldt niet als zaak van geloof, maar van ervaring, die proefondervindelijk kan worden gestaafd. De inwerking van den geest op de materie wordt geacht evident te zijn. Zij heeft plaats door tusschenkomst van mediums in den vorm van materialisaties, verstoffelijking, verlichamelijking van den geest. Hierbij wordt verondersteld, dat de wereld, zoowel de groote als de kleine, de macro-cosmos als de micro-cosmos, d. i. de mensch, samengesteld is uit drie bestanddeelen en bestaat in drie vormen: het lichaam, de geest en de middenstof of perisprit.

In dit verband kan men van incarnatie en reïncarnatie spreken. Men kan beide ook afwijzen, als woorden die tot een anderen, gedachtengang en een vreemd zinsverband behooren. Hiervoor is veel te zeggen. In elk geval ontbreekt aan het Spiritisme de onderscheiding van geest en lichaam, die de incarnatie als een verbinding van beide zou mogelijk maken. Lichaam en geest zijn in den grond één. Daarenboven mist het Spiritisme als zoodanig de religieuze wijding. Vele Spiritisten stellen deze op prijs — ik denk aan Sir Oliver Lodge — maar zij behoort niet tot de spiritistische theorie als zoodanig. Het is dus geraden de materialisatie van het spiritistische spraakgebruik niet met de incarnatie te verwarren.

De *Christian Science* kan in dit verband eigenlijk alleen pro memorie worden genoemd. Immers, haar *point* is juist de ontkenning van de stof, het lichaam, het vleesch. Wèl spreekt zij van manifestaties van den geest, en wijst deze bepaaldelijk in Jezus Christus aan, maar het lichamelijke is voor haar niet reëel. De manifestatie draagt een docetisch karakter. Hiermede stemt dan ook overeen de practijk dezer richting, die als science, als wetenschap, pijn en leed niet weg-werkt of overwint, maar eenvoudig weg-denkt door ze als onwerkelijk te ontkennen. In dit verband is voor incarnatie dus geen plaats. De manifestatie der „Science'' is iets geheel anders. Zij behoort in de sfeer van den eigenaardigen, Amerikaanschen, vorm van idealisme, die als „Science'' aanvechtbaar is en waarvan het adjectief „Christian'' geheel buiten de orde valt. Om binnen ons verband te blijven — met de christelijke incarnatieopvatting heeft de „Science'' niets gemeen.

Wij zijn hier dus aan de grens van wat zich als algemeen menschelijke gegevens voordoet, die de incarnatie op eenige wijze kunnen toelichten. Intusschen hebben ook deze grens-gevallen hun waarde. De energieke ontkenning van stof en vleesch; het recept en de techniek voor deze ontkenning om te zetten in een leef-regel en gezondheidskuur; de verbinding van een en ander met niet-religieuze, zelfs niet-Christelijke motieven, bewijzen in elk geval, dat het vraagstuk van de betrekking tusschen geest en stof, hoog en laag, hemel en aarde den mensch in allerlei vormen intrigeert en tot een solutie dwingt. Dat dit in de occulte sferen het meest opzichtig geschiedt is merkwaardig. Het bewijst echter niet, dat het elders zou mogen worden verwaarloosd.

VII. SAMENVATTING

De oogst, dien het onderzoek van wat wij noemden de algemeene gegevens heeft opgeleverd, is niet groot. Dit kon worden verwacht. Het ging er slechts om de voelhorens uit te steken, om te bevinden of en in hoeverre in het algemeen onder de menschen, als zij opvattingen koesteren of theorieën vormen over den aard van de verschillende relaties, waarin de werkelijkheid bestaat en de dimensies, waarin zij haar zien, analogieën voorkomen met wat onder incarnatie wordt verstaan. Het kan niet onze bedoeling zijn daarbij een kader te vinden, waarin de incarnatie kan worden geplaatst. In de eerste plaats laat zich het bestaan van zulk een kader niet

verwachten. Ten hoogste zijn er zekere algemeene vormen, waarin de menschen de werkelijkheid plegen op te vatten. Men denke aan de categorieën stof en vorm, vleesch en geest, lichaam en ziel, aarde en hemel, mensch en God. Maar wij weten, dat deze vormen zóó algemeen zijn, dat zij een zeer verschillenden inhoud kunnen bevatten.

Daarenboven, wij hebben reeds opgemerkt, dat het karakter der incarnatie in het Christelijke spraakgebruik en de geestesgesteldheid, welke dit vertegenwoordigt, van dien aard is, dat zij zich niet in een haar vreemd kader laat persen. Veeleer brengt zij haar eigen kader mede. Is het Christendom inderdaad eene nieuwe schepping, dan vat het alles anders op. Maar het vat alles toch op, en tracht er klank en vorm aan te geven. Hierbij maakt het nu eenmaal gebruik van woorden en woord-verbindingen, die gangbaar zijn onder de menschen. Maar het doopt deze, zooals het den mensch doopt. Men denke b.v. aan de beteekenis van het woord leven, dat, als eeuwig leven opgevat, niet hetzelfde is als of in het verlengde ligt van wat men gewoonlijk onder leven verstaat, doch van een geheel andere orde is, zoodat het dichter staat bij den dood dan bij het leven in den gewonen zin. Of het woord gerechtigheid, dat b.v. in den klassieken zin een zuivere immanente grootheid is, als de harmonische verbinding van wat als deugden voor waardevol wordt gehouden, terwijl het bij Paulus een nieuwe, transscendente dimensie ontvangt, als aanduiding van wat de mensch, wat hij overigens ook is, waard is voor God. Of het woord liefde, dat uit de zinnelijke en de humane sfeer wordt opgeheven in de religieuze, zoodat de liefde slechts als weder-liefde ten aanzien van de liefde Gods zin heeft. Zoo is het ook bij een woord als incarnatie, dat uit de sfeer van het betrekkelijke tot die van het volstrekte, uit die van het cosmische tot die van het creatuurlijke wordt opgeheven.

Toch is het van belang het een met het ander te vergelijken. Er bestaan punten van vergelijking, in de woorden en termen zelve; ook in de behoeften en strevingen, die zij uitdrukken. En bij vergelijkingen heeft niet alleen het positieve resultaat waarde. Ook het negatieve resultaat kan waardevol zijn, in zooverre het eigenaardige en eigene van wat zich als niet-vergelijkbaar voordoet, hierbij te scherper uitkomt.

HOOFDSTUK III – GODSDIENSTIGE GEGEVENS

I. SPECIFIEK GODSDIENSTIG

Het is ons reeds gebleken, dat de overgang van het algemeen menschelijke tot het specifiek godsdienstige vloeiend is. Is het oud Boeddhisme een godsdienst of een wijsgeerig stelsel? Is de theosophie slechts een surrogaat van godsdienst of zelf godsdienst? Zie daar de verlegenheid, waarin wij telkens worden gebracht door de werkelijkheid van het leven, waarin altijd het een met het ander, soms het meest tegenstrijdige, is gemengd. Dit ontneemt ons intusschen niet het recht, het legt ons veeleer den plicht op, om het een van het ander te onderscheiden. Een van de groote voordeelen der moderne phaenomenologische methode is, dat zij niet in de psychologische en historische veelheid van verschijnselen bevangen blijft, maar deze verschijnselen opheft tot hun wezen en zoo de figuur, de structuur, de gestalte, het typische ervan ontwikkelt. En wat de phaenomenologie op hare wijze, concreet, doet, zooals trouwens de logica het doet op de hare, d. i. abstract, is van de theologie wel zeer in het bijzonder te verwachten, omdat zij geacht wordt alles te zien sub specie Dei, in het licht van God en zijne openbaring.

Daarom kunnen wij het specifiek godsdienstige als eigen categorie, naast het algemeen menschelijke, laten gelden. Hier hebben wij te doen met het meer-dan, het anders-dan al wat in mensch en wereld is, met datgene wat door Otto als „Das Heilige" of „Ganz-andere" is aangeduid [1]) en wat Scholz beurtelings het „Überweltliche" en het „Unirdische" heeft genoemd [2]). Trouwens, deze onderscheiding is niet nieuw. Men denke aan het aliud, aliud valde, het: anders, geheel anders, zooals Augustinus, op zoek naar God, aan het voorwerp van zijn verlangen als het ware gevoileerd klank geeft [3]), of aan den afgrond, de diepte der wijsheid en der kennis van God, wiens oordeelen ondoorgrondelijk, en wiens wegen on-naspeurlijk zijn, waarvoor Paulus zich buigt [4]).

Wij bepalen het specifiek godsdienstige in zijne algemeenheid tot deze vage, veelszins negatieve kenmerken: het anders-dan,

---

1) Rudolf Otto, Das Heilige $^{21}/_{22}$ 1932.
2) Heinrich Scholz, Religionsphilosophie², 1922.
3) Augustinus, Confessiones, L VII, c. 10.
4) Rom. 11 : 33.

meer-dan wat van deze wereld is, zonder de positieve, persoonlijke trekken, die de Christelijke godsdienst daarmede verbindt. Dit beteekent niet, dat voor den godsdienst dat meer-dan slechts de beteekenis zou hebben van een categorie, een denk- of gevoelsvorm, of zich beperken tot een grens, een wet, een orde. Het gaat altijd om iets positiefs en krachtigs; iets wat boven ons uitreikt en over ons beschikt, wat ons, om in de taal van Otto te spreken, beurtelings aantrekt en afstoot, fascineert en huiveren doet. In de sfeer van het godsdienstige leven is nooit alleen sprake van sereen beschouwen, maar van de levensspanning. Kierkegaard heeft een machtigen greep gedaan, toen hij de eerste verwees naar de contemplatie en de tweede naar de religie. Het gaat, zooals Otto zelfs ten aanzien van de meest-passielooze religie, het Boeddhisme, heeft opgemerkt, ten slotte om heil, om bevrijding en verlossing, om leven en zaligheid. De mensch, niet de rede of de smaak, is godsdienstig. Dit is het wat elke godsdienst, ook de meest bizarre en troebele, soms zijns ondanks predikt.

Bij den godsdienst gaat het om de existentie, het bestaan in praegnanten zin, van den mensch, om het even, hoe hij deze opvat. Vandaar dat Kierkegaard gelijk heeft, als hij zegt, dat de godsdienst de hoogste hartstocht is. Natuurlijk is hiermede opening gegeven voor tal van mogelijkheden. Wat beteekent de existentie van den mensch? Wat is zijn eigenlijk mensch-zijn? Wat is hem dit waard? Hoe tracht hij dit te realiseeren? Het antwoord op deze vragen beteekent een onderscheiding, die tusschen verschillende typen van godsdienst kan worden gemaakt. Maar men vergete niet, dat er nooit sprake kan zijn van een volstrekte scheiding. Evenmin als de onderscheiding van menschen, die Spranger als ideëele grondtypen der individualiteit teekent[1]: de theoretische, de economische, de esthetische, de sociale, de machts- en de religieuze mensch, beteekent, dat deze typen min of meer zuiver zóó voortkomen, doch alleen den domineerenden factor naar voren brengt, zoo kan men ook niet zeggen, dat in de verschillende godsdiensten de bevrijding of verheffing, waarom het gaat, b.v. een physisch, esthetisch, intellectueel, moreel of religieus karakter zou dragen. Reeds de onderscheiding van het woord religieus en de voorafgaande woorden zou vernietigend zijn. Men spreekt over onderscheidingen tusschen godsdiensten en men onderscheidt, daarbinnen, het religieuze van

[1]) Ed. Spranger, Lebensformen[5], 1925, S 121 ff.

het — niet-religieuze type. Iets anders is het, of de eigenlijke religie niet gekruist wordt door of gepaard gaat met niet-religieuze factoren, die in het religieuze niet zijn gesublimeerd, zoodat de religie niet de souvereine en critische grootheid is in de sfeer van het religieuze leven. Maar men moet voorzichtig zijn. Zelfs het als magisch aangeduide karakter van primitieve godsdiensten beteekent niet eenvoudig het zakelijke tegenover het persoonlijke, het stoffelijkgebondene tegenover het geestelijk-vrije —, het is veeleer de diffuse verbinding van verschillende elementen. „De magie is niet zonder meer ethisch of religieus waardeloos. Zij is irrationeel in den zin, dien Otto aan dit woord verbindt, zonder zedelijke en redelijke bepaaldheid, slechts anders, geheel anders dan het gewone leven. Men doet te kort aan het gecompliceerde karakter der primitieve mystiek, als men de stoffelijke middelen tot één en al maakt en vergeet, dat het stoffelijke en het geestelijke hier onoplosbaar vermengd zijn en magie niet zonder meer = magie, d. w. z. stoffelijk, zakelijk, zonder ethisch of religieus verband. De schoolsche tegenstelling magisch-ethisch heeft veel op haar kerfstok." [1]) Wat hier ten opzichte van de magie gezegd is, laat zich ook op andere godsdienstvormen toepassen. Ze zijn dikwijls zóó gecompliceerd, zóó troebel ook, dat het niet aangaat ze met één woord te teekenen.

Naast de onderscheidingen, die men tusschen verschillende godsdienstvormen kan maken — ik denk nu aan magische of dynamistische, animistische, polydaemonistische, polytheïstische, pantheïstische, monotheïstische — hebben wij te letten op een andere soort van onderscheidingen: niet volgens het voorwerp, maar volgens den heilsweg, waarlangs de mensch met dit voorwerp in betrekking komt. Het een hangt trouwens ten nauwste met het ander samen. De tijd is voorbij, dat men het voorwerp der religie, en in verband daarmede het Gods-beeld, secundair kon achten en zich voornamelijk bepalen tot de verschillende geestesgesteldheid van den religieuzen mensch. Maar de vraag is toch van groot belang: hoe komt de betrekking tusschen God en mensch tot stand? Komt het initiatief van boven of van beneden; gaat de beweging uit van God of van den mensch — of van beiden tegelijk? Wat domineert: de zelf-verlossing of het verlost-worden, of omvat het verlossingsproces goden en menschen beiden? Is er sprake van coöperatie en synergisme of van genade-betoon *tout court*?

[1]) W. J. Aalders, Mystiek, 1928, bl. 82.

Blijft de distantie tusschen God en mensch tot elken prijs gehandhaafd of schemert aan het eind de vergoddelijking, zoo niet de vergoding van den laatste? Is af-hankelijkheid het beslissende woord of aan-hankelijkheid? Passiviteit of activiteit? Verloopt het geestelijke leven geleidelijk of is er sprake van een crisis, een catastrophe, hier reeds of uiteindelijk? Zie hier vragen, die voor ons onderwerp van groote beteekenis zijn. De beteekenis van incarnatie als innige verbinding of als ineenvloeiing; van incarnatie als eens voor altijd of als eindeloos herhaald hangt ten nauwste samen met de voorstelling aangaande den aard der betrekking tusschen God en mensch en de wijze, waarop deze, collectief en individueel, tot stand komt en in stand blijft.

Ook hier zijn grenzen, evenals bij de bepaling van de algemeene gegevens. Eene uitdagende geesteshouding, waarbij, zooals Nietzsche het uitdrukt, „der Wille zur Macht'' [1]) als de hoogste van den mensch geldt, sluit elke religie uit, omdat hier elke binding ontbreekt. Daartegenover teekent de „Ehrfurcht vor dem Leben'' van Schweitzer [2]) zich als religieus-ootmoedig af. Toch is het de vraag, of deze religiositeit beantwoordt aan den eisch, dien wij meenden te moeten stellen om van religie te kunnen spreken, dien van het anders-dan, hooger-dan. Zoo blijkt ons weer de moeilijkheid om grenzen te trekken. Bepaaldelijk een *cry* is hiertoe uiterst ongeschikt. Veeleer toont de levende godsdienst, zooals hij zich in groote afmeting en breeden stijl ontwikkelt, wat den godsdienst tot godsdienst maakt. Wij zullen dus wèl doen door ons te laten voorlichten door de godsdienstgeschiedenis, als wij zoeken naar sporen of vormen van incarnatie. Daar zullen wij kunnen ontdekken wat zij voor den godsdienstigen mensch is en waard is.

II. LEVEND VERBAND

Dit is, met andere woorden, onze vraag in levend verband stellen. Het is tegenwoordig moeilijk in dit verband het woord existentieel te vermijden. Zóó zeer is dit uit den taalschat van Kierkegaard in het algemeene gebruik overgegaan. Er is ook geen reden tot mijding. Kierkegaard heeft juist, in onderscheiding van het vóór hem gangbare gebruik van het woord, dit bepaaldelijk op het

---

[1]) Friedrich Nietzsche, Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe.
[2]) Albert Schweitzer, a. a. O. S. XV ff.

religieuze bestaan van den mensch toegepast. Als hij drie levensstadiën onderscheidt: het ėthetische, het esthische en het religieuze, welk laatste dan in het Christelijke zijn vollen inhoud en ware verheffing ontvangt, kan hij aan het eerste de existentie niet toekennen. De esthetische mensch, hetzij de fantastisch- of de intellectueel-esthetische, existeert eigenlijk niet. Hij contempleert. Hij staat buiten het leven met zijn verantwoordelijkheid en doodelijken ernst. Anders wordt het, als de mensch met den zedelijken eisch in aanraking komt. Er wordt een beroep op hem gedaan: hij moet. In de sfeer der religie wordt dit beroep nog veel sterker: het komt niet meer van binnen, maar van buiten. En in het Christendom komt het beroep tot zijn volle kracht: het komt van boven, van God zelf, die in zijn geïncarneerden Zoon ons persoonlijk aanspreekt. Vandaar dat de eigenlijke existentie van den mensch ligt waar God hem ontmoet, in de spanning tusschen hemel en hel, tijd en eeuwigheid. [1])

De wijze, waarop Kierkegaard deze existentie-idee bepaaldelijk tegenover Hegel heeft ontwikkeld, is magistraal. Toch mogen wij niet voorbijzien, dat zij in wezen overal aanwezig is, waar de gods-dienst den mensch als het eenig noodige ter harte gaat. En dit doet hij, overal waar hij geen bijproduct of bestanddeel is van het algemeene leven; dus geen natuurlijk goed of cultuur-moment. En dat is waarlijk niet alleen in het Christendom het geval. De passie, waarmede, allerwege, de religie beurtelings offers vraagt en brengt, tot dat van het leven toe, bewijst, hoezeer zij op den mensch beslag legt.

Men kan haar dus niet tot een van de beide magere categorieën: theoretisch of a-theoretisch, veel minder nog practisch, laten herleiden. Zij brengt hare eigen categorieën mede. Het gaat om het leven van den mensch, niet in den beperkten zin van wat tegengesteld is aan bewust-zijn en rede als het on- of half-bewuste leven van aandoeningen en driften, maar in den zin van het volle mensch-zijn, niet in den biologischen of humanistischen, maar in den religieuzen zin, nl. als schepsel, met al het geschapene mede, van God. Dit beteekent, dat het religieuze leven nooit in een schaal van waarden, zelfs als de hoogste, kan worden opgenomen. Zie hier de fout van elke poging om voor God een plaats te vinden in eenig geheel,

---

[1]) Vgl. W. J. Aalders, Het woord existentie in het moderne wetenschappelijke spraakgebruik, 1933.

hoe ruim ook gedacht. Als Hij summum bonum, het hoogste goed, wordt genoemd, kan dit nooit naar de letter worden opgevat. Jezus zegt dan ook: „Niemand is goed dan één, namelijk God" [1]) en de belijdenis, die God beschrijft als „eene zeer overvloedige fontein aller goeden" [2]) heeft fijn gevoeld, dat God, als Schepper, nooit met het werk zijner handen in één verband kan worden gebracht. Daarom is zelfs de beste waardeschaal, zooals die van Max Scheler, onbevredigend. [3]) Het religieuze leven is eenerzijds exclusief, andererzijds inclusief. Het is het eerste, in zooverre het een onvergelijkelijk karakter draagt, niet alleen — om de waardeschaal van Scheler een oogenblik te gebruiken — tegenover de waarde van het aangename en het vitale, maar ook tegenover de geestelijke waarden, waaronder het ethische dan de hoogste plaats inneemt. Want in geval van nood — en dit is niet zelden het geval — moet de mensch ter wille van God en zijn zaligheid alles prijsgeven. Zooals de psalm zegt: „Wien heb ik nevens U in den hemel? Nevens U lust mij ook niets op de aarde. Bezwijkt mijn vleesch en mijn hart, zoo is God de Rotssteen van mijn hart en mijn deel in eeuwigheid." [4]) Of zooals Novalis het verklaart:

Wenn ich ihn nur habe,
Wenn er mein nur ist,
Wenn mein Herz bis hin zum Grabe
Seine Treue nie vergisst,
Weiss ich nichts von Leide,
Habe nichts als Andacht, Liebe und Freude. [5])

Hier wordt de waardeschaal eenvoudig stukgeslagen. Er is niet een gradueel, maar een essentieel verschil tusschen de betrekking tot God en welke andere ook.

En tegelijk is deze exclusieve waarde ook inclusief. Als het noodig is, d. w. z. als er een botsing bestaat, is elke waarde in vergelijking met de betrekking tot God waardeloos, en meer dan dit, on- en minderwaardig. Maar als de botsing ontbreekt, vleit zich elke andere waarde op hare natuurlijke plaats in het levensgeheel,

---

[1]) Matth. 19 : 17.
[2]) Ned. Gel. Belijd. art. 1.
[3]) Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik[2], 1921, S. 103 ff.
[4]) Psalm 73 : 25 v.
[5]) Novalis, Geistliche Lieder, Sämmtl. Werke hrsgeg. von C. Meiszner 1898 B I S. 117 f.

dat op God is gericht. Het aangename, de vitaliteit, het schoone, het juiste, het goede zijn als categorieën der werkelijkheid, mèt en om de werkelijkheid, die zij dekken, niet zonder waarde. Integendeel, zij hèbben waarde en deze is te grooter naarmate zij meer gezien worden in betrekking tot God, als zijn schepping en gave. Daarom wordt in den Bijbel, die, bepaaldelijk in zijn N. Testamentisch deel, de bestaande werkelijkheid ziet als liggend onder het oordeel van God, zoodat de geheele houding van den geloovige die is van het dragen van het kruis achter den Gekruisigde aan, toch alles, in het licht der eeuwigheid, wat hier is verzaakt, geacht terug te keeren, niet slechts in zijn waarde hersteld, maar getransfigureerd. Het is zooals Jezus zegt: „Voorwaar Ik zeg u, dat gij, die Mij gevolgd zijt, in de wedergeboorte, wanneer de Zoon des menschen zal gezeten zijn op den troon zijner heerlijkheid, ook zult zitten op twaalf tronen, oordeelende de twaalf geslachten Israëls, en zoo wie zal verlaten hebben huizen, of broeders, of zusters, of vader of moeder, of vrouw, of kinderen of akkers om mijns naams wil, die zal honderdvoud ontvangen, en het eeuwige leven beërven." [1]) Met het woord wedergeboorte, dat hier in cosmischen zin wordt gebezigd, stemt overeen wat elders in de H. Schrift gezegd wordt van de vol-einding der eeuwen en de wederoprichting van alle dingen. Ook hier geeft Novalis den weerklank in zijn geestelijk lied:

Wo ich ihn nur habe
Ist mein Vaterland
Und es fällt mir jede Gabe
Wie ein Erbtheil in die Hand:
Längst vermisste Brüder
Find' ich nun in seinen Jüngern wieder.

Naast, en in zekeren zin boven, de schaal der waarden kunnen wij ook die der werkelijkheid plaatsen. Wij hebben reeds, in verband met de theorie van Eddington, opgemerkt, dat het niet zoo eenvoudig is in de werkelijkheid vaste onderscheidingen te maken en b.v. de wereld in een stoffelijke en in eene geestelijke helft uiteen te leggen. Eddington zelf maakt onderscheid tusschen de uiterlijke en de innerlijke wereld. De laatste is dan voor hem die van het bewustzijn, den geest, ten slotte den goddelijken Geest. Wij kunnen wel in het algemeen het physische naast het psychische plaatsen.

[1]) Matth. 19 : 28 v.

Het eerste is dan de orde van wat zuiver quantitatief, weeg- en meet-baar is, ruimtelijk zonder meer. Het is de sfeer van het stoffelijke, het zakelijke, het ding, volgens het populaire spraakgebruik. Het tweede is niet ruimtelijk; wèl tijdelijk. Het is de sfeer van de bewustzijnsverschijnselen in den ruimsten zin; gewaarwordingen, aandoeningen, waarnemingen en gedachten. Het is het zielige. Maar met deze sferen is de wereld der werkelijkheid niet uitgeput. Zij begint er eigenlijk eerst mede. De derde sfeer is die van het geestelijke, het persoonlijke, waar normen gelden, beslissingen worden genomen, eischen gesteld. Het is de sfeer van den geest en de vrijheid. Wij zouden dit het pneumatische kunnen noemen, maar dit laatste woord heeft nu eenmaal, in verband met het Paulinische spraakgebruik, een bijzonderen klank. Het duidt aan het geestelijke, dat waarlijk geestelijk is, d. w. z. dat door den Heiligen Geest van God is aangeraakt en gewijd. Het is dus de sfeer van het geloof, der door Christus gelegde betrekking tot God. Maar ook in de genoemde derde sfeer is het niet de quantiteit, die geldt, maar de qualiteit.

Deze drieledige onderscheiding is oud en nieuw. Wij vinden haar reeds bij Plato en in gewijzigden vorm tot in onzen tijd toe. Toch komen wij met haar niet gereed. Voor Plato kon zij alles omvatten, omdat voor hem de derde orde, die van de rede, de wetenschap, de orde is van het goddelijke, het god-verwante. De mensch heeft deel aan de ideeën. Hooger is er niet. Maar het Christendom, dat de onderscheiding tusschen God en mensch als uiteindelijk opvat, kent wèl een hooger dan het hoogste in den mensch en acht het hoogste, dat het mensch-zijn bevat, daarom niet zoo hoog. Vandaar dat Paulus, zooals wij reeds opmerkten, het woord geestelijk in den zin van pneumatisch reserveert voor datgene wat den mensch door openbaring van Godswege, als nieuwe hemelgave, geschonken is en het geestelijke zonder meer, dat van de derde orde, als psychisch degradeert, als natuurlijk, zooals de gangbare vertaling het woord weergeeft, dat met sarkisch, vleeschelijk, afwisselt en waarop dan het stempel der van-God-vervreemdheid, dus der zondigheid is gedrukt. Er bestaat dus een hoogere orde dan de drie genoemde. Behalve het zakelijke, het bewustzijnsleven, het leven der persoon, is er het waarlijk geestelijke, dat in verband staat met den Geest van God. [1]) Op verwante wijze onderscheidt

---

[1]) Vgl. 1 Cor. 2 : 13 vv; 3 : 1 vv.

Pascal drieërlei orde: die der lichamen, der geesten en der liefde of der heiligheid. De eerste beide noemt hij natuurlijk, de laatste bovennatuurlijk. „La grandeur des gens d'esprit est invisible aux riches, aux rois, aux capitaines, à tous ces grands de chair. La grandeur de la sagesse, qui n'est nulle part sinon en Dieu, est invisible aux charnels et aux gens d'esprit. Ce sont trois ordres différents en genres." [1])

Dit beteekent, naar analogie met wat wij over de waardeschaal opmerkten, dat het godsdienstige leven ook hier de schaal stukslaat. Het geestelijke in den zin van het Christendom is niet het derde niveau van de werkelijkheid, dat de beide lagere onderstelt en afsluit, maar het behoort tot eene andere orde. De immanente sfeer van het mensch-zijn, de humaniteit, zelfs het wereld-burgerschap in den geestelijken zin der Stoa, is verlaten. De transscendentie heeft den mensch aangeraakt en hem in verband gebracht met eene geheel andere wereld, die van Gods Geest, welke hem tot een eeuwigheidswezen maakt. Ook hier geldt, dat deze in waarheid pneumatische sfeer elke andere uitsluit. Alles wat de mensch bezit aan „natuurlijk" goed, ook in den zin van geestelijke waarde, tot de zedelijke toe, is ontoereikend tot de orde van de liefde en de heiligheid in den zin, dien Pascal bedoelt. Zonder deze is de mensch, ook de edelste en de geniaalste, niet dan „stof en asch". Dit is het wat het N. Testament bedoelt, als het spreekt van de gerechtigheid Gods, die uit het geloof is en van de heiliging door den Geest. Dit behoort tot een andere wereld dan welke ook. Het is hetzelfde wat Jezus op het oog heeft, als hij in de Bergrede het Koninkrijk Gods verkondigt en zegt: „Zoekt eerst het Koninkrijk Gods en zijne gerechtigheid." [2]) Maar tegenover deze exclusiviteit staat ook weder de inclusiviteit van deze orde. Het menschelijk-geestelijke, de persoon en hare ontplooiing, het psychische en ook het physische — alles komt weder tot zijn recht, als de mensch, die zich zelf, d. i. zijn zelfstandig ik, heeft verloren, zich zelf, d. i. in zijn gebondenheid aan God, heeft teruggevonden. Dan wordt ook het lagere leven, dat der zintuigen, de bewustzijnsverschijnselen, dat der menschelijke persoon gewijd. En deze wijding geldt ook de sferen, waarin de mensch zich in elke orde bevindt. Het is zooals Jezus laat volgen op den eisch om eerst het Koninkrijk Gods en zijne gerechtigheid

---

[1]) Pascal, Pensées Art. IX, De Jésus-Christ.
[2]) Matth. 6 : 33a.

te zoeken: „Al deze dingen — eten, drinken, kleeding — zullen u worden toegeworpen." [1]) Terwijl voor den ongeloovige geldt: „Werkt niet om de spijs, die vergaat, maar om de spijs, die blijft tot in het eeuwige leven," [2]) mag de geloovige in zijn dagelijksch gebed de bede opnemen: „Geef ons heden ons dagelijksch brood." [3])

Een en ander strekke ter toelichting van wat bedoeld wordt, als wij spreken van het levend verband, waarin ons onderwerp moet worden gesteld, d. i. het verband met den levenden mensch in zijn gecompliceerd bestaan met zijn vele en verschillende richtingen en verbindingen. Het is noodig zich dit te realiseeren, omdat de incarnatie een beroep doet op den geheelen mensch, die op eenige wijze door de indaling van God in zijn bestaan wordt vrij-gemaakt en verlost, niet slechts zijn geest of ziel, maar zijne existentie, zijn mensch-zijn in den praegnanten zin van dit woord.

Hier opent zich reeds het gezicht op de dramatiek, de bewogenheid der incarnatie, die in de R.Katholieke Kerk de geloovigen in huivering op de knieën doet vallen, als het „et incarnatus est", Hij is vleesch geworden, wordt gereciteerd, en die ook Protestanten ontroert, als zij de vertaling van het Te Deum in hun gezang herhalen:

Het menschdom lag in schuld en vloek voor God verloren.
Gij werdt, den mensch tot heil, uit eene maagd geboren. [4])

Het is niet zóó, dat uit de verstrooide incarnatie-motieven van hier en daar tot de incarnatie, zooals zij hier als „einmalig" wordt beleden, zou kunnen worden besloten. Dorner gaat veel te ver, als hij zegt: „Die Idee des Gottmenschen ist nicht eine Idee, die nur dieser oder jener Religion angehört; vielmehr die Keime dazu finden sich in allen, weil und sofern sie Religion sind, wobei wie sich von selbst versteht, die Reife eines jeden wesentliche Unterschiede in der Art hervorbringt, wie die Einheit des Göttlichen und Menschlichen angestrebt und gewusst wird." [5]) De onderscheiding van kiem en rijpheid vormt hier de toepassing van eene onderstelling van evolutie, die onhoudbaar is. De incarnatie is, als men haar zelve mag gelooven, van eene andere orde dan alle

---

[1]) Matth. 6 : 33b.
[2]) Joh. 6 : 27.
[3]) Matth. 6 : 11.
[4]) Ev. gez. 3 : 4.
[5]) J. A. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi² 1r Th. 1845, S. 1.

incarnaties of reïncarnaties, die op het breede terrein van den godsdienst worden gevonden. Het zal ons nog blijken, waardoor deze orde zich onderscheidt. Voorshands vragen wij naar het karakter van die orden, van welke zij zich onderscheidt.

III. GRENZEN

Om niet in het oeverlooze te verdwalen moeten wij de grenzen van ons onderzoek trachten te bepalen. De term incarnatie zelf dringt ons hiertoe. Reeds vroeger is ons gebleken, dat deze in ruimen en in engen, in algemeen-menschelijken en in specifiek godsdienstigen zin wordt opgevat. In elk geval wordt er zekere onderscheiding door gemaakt, als tusschen: goddelijk en menschelijk, boven-natuurlijk en natuurlijk, en gedacht aan het aannemen van een vorm, het ingaan van een toestand. Daarenboven moet hierbij, in welke mate dan ook, niet slechts met een physisch, logisch, cosmisch of metaphysisch, maar in en vóór alles met een religieus gebeuren worden gerekend. En dit beteekent, dat van iets absoluuts, iets beslissends voor den mensch, wien het aangaat, sprake is. Zijn bestaan staat op het spel.

Het is gemakkelijker den eisch dezer grenzen te stellen dan hem te realiseeren, omdat in de werkelijkheid van het leven, ook en juist van het godsdienstige leven, zooveel diffuus is en complex. Dit valt ongetwijfeld voor een groot deel ten laste van den waarnemer, die door tijd en plaats en niet minder door geestelijken afstand zoover van de voorwerpen zijner waarneming verwijderd is en wien het mede-leven daarmede zoo ontzaglijk moeilijk valt. Men denke aan de primitieve mentaliteit, waarmede de tegenwoordige phaenomenologie zich zoo ernstig bezig houdt. [1]) Het woord ziele-stof is in dit verband zeer praegnant. Het drukt de diffuse eenheid uit van wat later zal uiteengaan tot in tegenstellingen toe. Vandaar, dat hier de definitie, welke Söderblom ons gaf van de incarnatie als de daad van een goddelijk of bovenmenschelijk wezen, dat den vorm van een mensch of een dier aanneemt en duurzaam in dezen vorm op de aarde leeft, niet zonder groote rest opgaat. Immers, zooals Söderblom zelf toegeeft, de onderscheiding is zóó vaag, dat menschen en dieren zelve worden aangebeden als

---

[1]) Vgl. G. v. d. Leeuw, La structure de la mentalité primitive, 1928.

godheden en niet slechts als de manifestaties van deze. Het naast komen dan aan deze manifestaties dieren, waarin mysterieuze kracht wordt gezien; of menschen, als ouden en medicijnmannen. Maar in elk geval is sprake van eene bijzondere, mysterieuze kracht, die men bevindt. Er is iets wat, hoe dan ook, wordt aangebeden. Het schijnt den mensch gemakkelijker te vallen den duivel te aanbidden dan niet te aanbidden.

Men is dus aan de incarnatie eigenlijk nog niet toe. Wij hebben reeds opgemerkt, dat ook het omgekeerde het geval kan zijn: dat men niet meer beschikt over hare onderstellingen, over de onderscheiding, de twee-heid, de beweging, den vorm. Dit is, zooals wij zagen, bij het klassieke Boeddhisme, zooals het b.v. in Sankara herleefd is, het geval. Maar aan het Boeddhisme is het Brahmanisme voorafgegaan, dat deze onderscheidingen wèl kent en b.v. gelooft aan individueele, praeexistente zielen, die op een of andere wijze in de aardsche bestaanswijze vorm aannemen. Dit verleden is niet geheel dood in het Boeddhisme, en in de latere Indische godsdiensten, als Hindoeisme en Vischnoeisme, leeft het eerst recht op, zooals ons nog nader zal blijken.

In elk geval moeten wij op onze hoede zijn. Het hanteeren van zekere strakke maatstaven, als de tegenstelling magisch-ethisch of physisch-religieus dreigt een schermen in de lucht te worden, als men vergeet, dat dergelijke tegenstellingen, hoe principieel juist zij zijn, op de werkelijkheid niet zonder meer mogen worden toegepast. Goethe spreekt van „der Mensch in seinem Widerspruch''. Met evenveel recht kunnen wij van „die Religion in ihrem Widerspruch'' spreken. Zelfs de categorie nog-niet en niet-meer, die wij ten opzichte van den primitieven godsdienst en het Boeddhisme laten gelden, kan niet zonder voorbehoud worden gebruikt. „Survivals'' en innovaties sluiten elkaar niet uit. Zij gaan dikwijls samen. De grens der theorie, zelfs die van het bewustzijn, is niet de grens der werkelijkheid.

IV. TWEEËRLEI RICHTING

In het algemeen kan het verband, dat door de incarnatie wordt gelegd, in twee-erlei richting worden gezocht. Wij laten voorloopig rusten het onderscheid tusschen middel en middel-aar, tusschen den onpersoonlijken en den persoonlijken drager van het verband, hoezeer dit nauw samenhangt met de onderscheiding, die ik wensch

te maken. Zij is die tusschen de nederwaartsche en de opwaartsche lijn, tusschen de vermenschelijking van het goddelijke en de vergoddelijking van het menschelijke. Voor deze onderscheiding zijn ook andere categorieën bruikbaar. Ik denk aan het onderscheid tusschen transscendentie en immanentie; verlossing, in den zin van verlost-worden, en zelf-verlossing; aan wat Deissmann onderscheidt als katabatisch en anabatisch, ageerend en reageerend, charismatisch en „treiberisch'', zaak van genade en van werk. [1]) Men kan de reeks nog uitbreiden, met de onderscheiding van theologisch of -centrisch en anthropo-logisch of- centrisch, verbond en contract, relatie en correlatie, praedestinatie en coöperatie. Hier openen zich wijde perspectieven, die wij voorloopig open laten.

Hiermede is niet bedoeld, dat de opwaartsche en de nederwaartsche lijnen elkander zouden uitsluiten. Als er op eenige wijze van betrekking sprake is, zijn beide noodig. Ook niet, dat ze gelijkwaardig zouden kunnen zijn. Als er een meer, een hooger, een godheid is, moèt deze domineeren. Maar het gaat er om, waar het accent valt, de leiding berust.

Als wij op de nederwaartsche lijn letten, de beweging van boven naar beneden dus, van geest naar vleesch, op de acte der vermenschelijking, der mensch-, of mensch-gelijk-wording, blijkt, dat hierbij voor incarnatie plaats kan zijn, hetzij dan in den vorm van eene scheppende of eene herscheppende, verlossende daad. Daartegenover, als de opwaartsche lijn, de beweging van beneden naar boven, van vleesch naar geest, de acte van de vergoding of vergoddelijking, der god- of gode-gelijk-wording gemarkeerd wordt, is veeleer apotheose of deï-ficatie het woord. Hierbij geldt de onderstelling, dat inderdaad tusschen twee sferen en richtingen wordt onderscheiden. Maar wij weten reeds, dat deze onderscheiding dikwijls troebel is, zoo niet geheel ineenvloeit. Men denke aan de primitieven, het orientalisme, het syncretisme van allerlei gading. Niet alleen gaan de verschillende goden in elkander over, als personificaties, vormen, namen van éene anonyme kracht, maar ook goden en menschen worden in éénen samengevat. Men denke aan den koning- en keizer-cultus van Egypte en Rome. Trouwens, de christelijke visie vindt dit, zoo al niet voor de beschouwing, dan toch in de werkelijkheid, zóó „natuurlijk'', dat zij het voor hèt kenmerk der zonde houdt, dat men „den hemel met de aarde vermengt'' zooals

---

[1]) Ad. Deissmann, Paulus², 1925, S. 119.

Calvijn het uitdrukt, [1]) of, volgens den klassieken tekst van Paulus, „het schepsel eert en dient in plaats van den Schepper". [2]) Het wezen der zonde is af-goderij. Zooals de Catechismus het formuleert: „in de plaats van den eenigen waren God, die zich in zijn Woord geopenbaard heeft, of benevens Hem iets anders te versieren of te hebben, waarop de mensch zijn vertrouwen zet." [3]) En afgoderij is heidendom, waar en hoe dan ook.

Incarnatie en deïficatie zou men dus correlatie kunnen noemen. Inderdaad is met deze beide grootheden en hunne verbinding de spanning der religie gegeven. Wij bezigen de woorden nu nog slechts in zeer algemeenen zin, welke, evenals die van woorden als: openbaring en verlossing, een groote differentiatie toelaat. Men denke aan een woord als: „opdat gij door deze (grootste en kostbaarste beloften) der goddelijke natuur deelachtig zoudt worden" [4]) uit een der zendbrieven, of aan de uitspraak van Athanasius in zijn geschrift over de incarnatie: „Hij is mensch geworden, opdat wij God zouden worden, en Hij heeft zichzelven geopenbaard door het lichaam, opdat wij kennis van den onzichtbaren Vader zouden verkrijgen en Hij heeft den overmoed van alle menschen ondergaan, opdat wij onsterfelijkheid zouden deelachtig worden." [5]) Deze terminologie schijnt bedenkelijk te zweemen naar de vereenzelviging van God en mensch, en naar een verschuiving van de religieuze naar de metaphysische sfeer. Inderdaad is dit schijn. Het woordgebruik is niet los van het gebruik van het woord. Verba valent usu. Dat is iets, wat wij ons telkens weer zullen moeten herinneren. Het was mij er hier slechts om te doen, dat blijken zou hoe zeer de beide lijnen elkaar niet uit-, maar insluiten. Het komt er slechts op aan waar het initiatief en de leiding liggen.

In verband met ons onderwerp zullen wij aan de eerste lijn, die de incarnatie teekent, de meeste aandacht wijden. In het algemeen kan men zeggen, dat het Oosten geneigd is op deze den nadruk te leggen; het Westen op de andere. Dit hangt samen met het verschil tusschen receptiviteit en productiviteit, tusschen wezen en persoon, als kenmerkende onderscheidingen in het geestesleven. Bepaaldelijk in de sfeer van het Christendom komt dit verschil b.v. bij de dogmen-

---

1) Calvinus, l. c. L. I, C 15 : 3.
2) Rom. 1 : 25.
3) Heid. Cat., Zond. XXXIV, Antw. 95.
4) 2 Petr. 1 : 14.
5) Athanasius, Oratio de Inc. Verbi, C. XIX, 54.

vorming en in de geloofspractijken uit en beide kristalliseeren zich om de christologie en daarmede om de incarnatie. Dit komt later intusschen aan de orde. Wij geven hier eenige voorbeelden uit de godsdiensten van het Oosten en van het Westen, om de tweeërlei richting, die wij onderscheiden, toe te lichten.

V. OOSTERSCHE GODSDIENSTEN

Deze groep vormt allerminst eene eenheid. Wij doen slechts op gezag van anderen een greep in de belangrijkste godsdienstvormen, die voor ons onderwerp stof bieden en die op eenige wijze, hoezeer indirect, in verband staan met wat ons eigenlijk onderwerp, de incarnatie, vormt. Dit geldt b.v. niet van de godsdiensten van het verre Oosten, die wij, reeds daarom, mogen laten rusten.

In de eerste plaats komen de *Semieten.* Het is moeilijk van deze als eene eenheid in het algemeen te spreken. De Israëlieten b.v. vallen in dit verband er buiten. Hier komen in aanmerking de Semietische godsdienstvormen, waar dieren en bepaaldelijk menschen voorkomen als dragers van goddelijk leven. Deze menschen worden beurtelings beschouwd en vereerd als afstammelingen van goden of als vergode stamhoofden of vorsten. Volgens Barton vormen oorspronkelijk goden, menschen, dieren en planten één groote gemeenschap. Zoo kunnen rotsen, boomen en bronnen worden vereerd als dragers van hooger leven. [1]) Intusschen is het hier wellicht geraden liever van materialisatie dan van incarnatie te spreken, omdat het niet veel anders is dan een soort condensatie van vloeibare stof. Op dezelfde wijze wordt aan dieren eer bewezen. Dan volgen de menschen, zooals de reuzen in het verhaal van Genesis, kinderen van goden-zonen en van dochters der menschen, [2]) en de Babylonische koningen, beurtelings ter illustratie van de nederwaartsche en de opwaartsche lijn.

In *Egypte,* met zijn gemis aan zin voor het algemeene en abstracte, wordt de godheid concreet gedacht en voorgesteld, als belichaamd in mensch en dier, en het buitengewone wordt uitgedrukt b.v. door de massaliteit en de massiviteit, door de vele oogen en ooren, die aan den god worden toegekend. De verschillende namen beteekenen evenzoovele verschillende personen. De beelden zijn niet

---

1) G. A. Barton, Enc. of Rel. and Eth. s.v. Incarnation (semitic).

2) Gen. 6 : 2—4.

slechts symbolen, maar dragers der goddelijke macht en worden als zoodanig dan ook vereerd. Zoo wordt het goddelijke verdeeld en verbrokkeld. Ook de mensch is geene eenheid, „rather a mosaiclike complex of various severally independent constituents".[1]) De koningen zijn goden-zonen. Elke koning is een nieuwe God. Zij worden in den meest letterlijken, reëelen zin als incarnaties der goden opgevat. Zoowel het goddelijke als het menschelijke aan het kind, tot het lichaam toe, is door de goden gevormd. In de mythen zooals in die van Isis en Osiris, de vrouwelijke hemel-godin en den mannelijken aard-god, dit over-oude prototype van de Madonna en het kind, vindt het realisme, waarmede de Egyptenaar zich het verband tusschen hemel en aarde, god en mensch, voorstelt, een aanschouwelijke uitdrukking.

Indië is — in de oudheid zooals nog heden — een zeer samengestelde grootheid, ook in religieus opzicht. Het oude *Brahmanisme* erkent de praeexistentie der ziel, onafhankelijk van die der ouders, en biedt dus plaats voor incarnatie. Het *Boeddhisme* van Boeddha en zijn orthodoxe traditie, zooals die b.v. in Sankara opveert, mist de onderstelling voor eene incarnatie of re-incarnatie in den eigenlijken zin des woords. Het kent, zooals wij reeds opmerkten, geen twee-heid, welke dan ook, van mensch en God, van ziel en lichaam, van bewustzijn en zijn. Het kent, om het modern uit te drukken, slechts complexen van bewustzijnsverschijnselen, of, nog moderner, stroomen van kracht. Dit geldt voor de beschouwing, theoretisch. Praktisch, in de levenswerkelijkheid, geeft het Boeddhisme de populaire opvattingen niet geheel prijs. Vandaar dat allengs de Boeddha wordt voorgesteld en vereerd als de groote verkondiger der verlossingsleer en de oorspronkelijk ontwaakte en verlichte. Men denke aan de beroemde Boeddha-legende in verband met den Boeddha der dogmatiek. Hij wordt langzamerhand tot een magische verschijning. Zijn lichaam is geestelijk, door den geest voortgebracht, zonder hulp van de elementen der voortbrenging. Na zijn dood blijft van dit alles niets over. Terwijl de oude school nog geen wezenlijk onderscheid maakt tusschen de incarnatie van den Bodhi-sattva en die van andere menschen, geschiedt dit in de jongere school wèl. Maar tegelijk wordt de Boeddha de eerste en grootste van vele verwante incarnaties. Er komt plaats voor allerlei nederdalingen, soms in elke eeuw

[1]) A. Wiedemann, Enc. of Rel. and Eth. s.v. Incarnation (Egyptian).

éene, soms meerdere. Elke aardsche Boeddha is de bijzondere uitdrukking van een hemelsch prototype. Dit is de eene Boeddha-god, van wien alle Boeddha's emanaties of incarnaties zijn. „The tenet of Incarnation is a fundamental one in mediaeval and modern Hindureligion", zegt Jacobi. [1]) Bepaaldelijk in het Vischnoeisme heeft deze opvatting zich ontwikkeld. Vischnoe is de hoogste god, de schepper en bestuurder van de cosmische en ethische wereldorde. Loopt deze gevaar, dan heeft een incarnatie plaats. Oorspronkelijk was het aantal incarnaties oneindig. Later is deze figuur theologisch gedefinieerd en gelimiteerd. Achtereenvolgens hebben tien incarnaties plaats. De incarnatie heeft intusschen niet slechts theologische, maar ook populaire beteekenis. Elke incarnatie dient om daemonen te verjagen. De eene is meer volkomen dan de andere. Volgens de orthodoxe leer is in Krisna de hoogste godheid, Vischnoe, geheel aanwezig. Zoo bestaat er een onbepaalde hoeveelheid en verscheidenheid van incarnaties, naar de mate van goddelijkheid, die zij bevatten en den aard van de kracht, die zij oefenen. Zij komen ook als re-incarnaties voor: geesten en heiligen keeren terug op de aarde.

Zoo is de latere Indische godsdienst gedrenkt in de incarnatie-idee. Zij geeft geen bepaald houvast. Het onderscheid tusschen God en mensch is vloeiend. Het aantal en het karakter der incarnaties is onbeperkt. Maar bij dit al blijkt deze idee vorm te geven aan een diep gevoelde behoefte, die aan hulp en verlossing, die den mensch worden bewezen doordat hooger macht zich op eenige wijze aan hem kenbaar maakt en zich met hem verbindt.

Ten slotte noemen wij het *Parzisme* of *Mazdeïsme*. Dit draagt een dualistisch karakter. In Ahura Mazda en Angro Mainyoe heeft men te doen met goden, die beiden eene eeuwige orde vertegenwoordigen, zoowel stoffelijk als geestelijk, en die met elkander over de geheele linie strijd voeren. Dit dualisme is diep geworteld. Het draagt een religieus-practisch, geen speculatief-metaphysisch karakter. Hier is dus eigenlijk geen plaats voor een incarnatie, die op eenige wijze beide sferen zou verbinden. Volgens Söderblom zou eenigszins hiertoe kunnen leiden „de opvatting van de gewijde begaafdheid of de heiligheid en dit krachtens de ietwat vage personificatie van de bovennatuurlijke uitwerking daarvan." [2]) Wij zullen

---

[1]) H. Jacobi, Enc. of Relig. and Eth. s.v. Incarnation (Indian).
[2]) N. Söderblom, Enc. of Rel. and Eth. s.v. Incarnation (Parsi).

het Parzisme in zijn lateren, met andere bestanddeelen sterk vermengden, vorm nog in ander verband ontmoeten.

Het *Mithracisme* zou hier zeker een plaats verdienen, ware het niet, dat de behandeling daarvan zich beter leent in verband met den gods-dienst der Grieken en Romeinen, waarin het zulk een belangrijke plaats heeft ingenomen.

Als wij onze vluchtige gegevens samenvatten, blijkt, hoe zeer de Oostersche godsdiensten, waarop wij den blik hebben gericht, uiteenloopen in waardeering der incarnatie-idee. Van iets gemeenschappelijks kan nauwelijks worden gesproken, tenzij dan positief in de behoefte aan verlossing, waaraan zij vorm geeft, en negatief in de veelheid van incarnaties en daarmede in de betrekkelijkheid van elke daarvan, waardoor zij zich onderscheidt van de Christelijke visie op deze idee.

VI. WESTERSCHE GODSDIENSTEN

Ook hier mogen wij het voorbehoud maken, dat ten aanzien van de godsdiensten van het Oosten werd bedongen: dat wij ons beperken tot die godsdiensten, welke geacht kunnen worden, zij het al indirect, in verband te staan tot wat ons eigenlijk onderwerp, *de* incarnatie, vormt. Wij nemen dus kortelijk kennis van den godsdienst der *Grieken* en dien der *Romeinen*. Deze hebben betrekkelijk weinig te doen met de theorieën der wijsgeerige scholen, die wij reeds hebben ontmoet, bepaaldelijk met Plato. Wijsbegeerte en volksgodsdienst gaan ieder hun eigen weg. Maar dit hebben beide gemeen, dat dit verschil tusschen de goddelijke en de menschelijke, de aardsche en de hemelsche sfeer, die der onsterfelijkheid en der sterfelijkheid, niet van absoluten, maar van relatieven aard is. Waarschijnlijk is, als er sprake gaat van de verbinding van beide, eerst de gedachte van opgang, dus van deïficatie, en daarna eerst die van nederdaling, dus van incarnatie, aan de orde. Goden en menschen staan niet zoo heel ver van elkaar af. Het is meer een quantitatief dan een qualitatief verschil, dat door de onuitputtelijke vitaliteit, de onsterfelijkheid, wordt uitgedrukt. En — de goden leven wel in een lichte sfeer, maar tegen deze teekent zich een donkere achtergrond af, het noodlot, dat ook hen bedreigt. Eerst later, als Oostersche invloeden zich doen gelden, eerst in Griekenland, later ook in Rome, wordt de afstand grooter en de receptiviteit sterker. Als de goden zich incarneeren is het, omdat liefde of haat

hen er toe dringt; soms ook de lust om kennis te nemen van de gedragingen der menschen. Teekenend is in dit verband het wedervaren van Barnabas en Paulus te Lystre, als men van hen zegt: „de goden zijn den menschen gelijk geworden, en tot ons nedergekomen.'' [1]) Dit is het hoogste zedelijke motief. Dat der verlossing komt nog niet voor.

Tenzij in de *mysteriën*, waarin vergoeding gezocht wordt voor wat de volksgodsdienst aan innigheid mist. Zij maken scheiding tusschen wat de volks- of staatsgodsdienst bijeenhoudt, tusschen hen, die buiten staan en die binnen zijn, tusschen hen, die niet met het gewone leven genoegen nemen en die iets anders, iets hoogers, zoeken. Dit „iets'' kan zeer verschillend zijn. In het *Orphisme* wordt het diep opgevat, als verzoenings- en verlossings-leer en -practijk, waardoor de mystes rein wordt, met de goden één. Langzamerhand winnen deze mysteriën aan beteekenis, ook door de vermenging met Oostersche elementen. En naar mate de afstand tusschen het natuurlijke leven en dat der mysteriën grooter wordt en de hemel terugwijkt van de aarde, neemt de behoefte aan hulp en tusschenkomst van Boven toe. Het dualisme krijgt de overhand, de zin voor de natuurlijke levens-harmonie verdwijnt bij dien voor de disharmonieën tusschen stof en geest, werkelijkheid en idee, op de wijze, die het Orientalisme in beeld brengt. Vandaar de belangstelling voor de uitheemsche godenfiguren, die voorbeeldig doorleven wat de mensch, om verlost te worden, beleven moet: het proces der wedergeboorte, van sterven en herleven: Isis en vooral Mithra.

Het *Mithracisme* vooral is voor ons onderwerp van belang. Mithra is oorspronkelijk een natuurgod: de zon. Vandaar dat zijn geboortedag op 25 December, den tijd van het wintersolstitium, wordt gevierd. Maar hij is meer. Hij is de drager van geestelijk licht. Als zoodanig verschijnt hij in de legende: zijn geboorte, heldendaden, hemelvaart en wederkomst. Hij is de voornaamste middelaar en de inwijding in zijn dienst staat geheel in het teeken van sterven en opstaan. Het Mithracisme is geruimen tijd de mededinger van het Christendom geweest, ook door de wijze, waarop het eene mensch-wording en god-wording leerde en practiseerde. Intusschen is het verschil tusschen beide, zooals ook de uitkomst van den strijd bewezen heeft, radicaal. Mithra is slechts een der vele middelaars

---

[1]) Hand. 14 : 11.

en het dualisme van vleesch en geest draagt in het Mithracisme veeleer een natuurlijk dan een geestelijk karakter. Het verband van het Christendom en het Orientalisme, bepaaldelijk in zijn neoplatonische wending, is nauwer dan dat met de mysteriën van Mithra.

VII. SAMENVATTING

Wij mogen aannemen, dat de incarnatie-gedachte, hoe ruim ook opgevat, in verband staat met de diepste godsdienstige gevoelens der menschheid. Er is sprake van eene betrekking tusschen den mensch en de hoogere wereld, die beurtelings is verstoord en wordt hersteld en die als zeer innig wordt opgevat. Dit is een positief resultaat. Maar dit is het eenige niet. Negatief staat hier tegenover, dat gewoonlijk deze betrekking zóó wordt opgevat, dat zij leidt tot eene vereeniging, die een overgang van het een in het ander, of een soort van vermenging beteekent. Hierin onderscheiden zich de vormen van incarnatie, die ons hebben ontmoet, van de incarnatie, welke het Christendom voordraagt. Het is het verschil tusschen *de* incarnatie en incarnaties of reïncarnaties. Dit is geen verschil van hoeveelheid, maar van hoedanigheid. Men kan dit religieus uitdrukken, zooals b.v. Söderblom het doet, als hij constateert: „The conception of one solitary Incarnation of deity is peculiar to Christianity"; [1]) of ethisch, zooals Forsyth het formuleert: „It is only in the way of moral modulation that the divine Logos could become true man. That is where the Christian differs from all pagan notions of Incarnation." [2]) Beide is waar. Maar wat Söderblom opmerkt reikt het verst. Het doet uitkomen, dat de eenheid van God, d. i. zijn eenigheid als boven alles verhevene en alles dragende Schepper en Verlosser, ook ten aanzien van zijn betrekking tot den mensch hare consequenties heeft. Zij wordt geteekend door de nederwaartsche lijn. Dat deze consequentie ook zedelijk, d. i. als daad, als offer, geldt, spreekt van zelf. Hiermede anticipeeren wij echter op het vervolg. Hier is het voldoende te constateeren, dat de godsdienstige gegevens, die wij buiten het Christendom vinden, hetzij ze dan de richting van boven naar beneden of van beneden naar boven volgen, de waarde hebben van eene orienteering, welke ons dienstig zal kunnen blijken.

[1]) N. Söderblom, Enc. of Rel. and Eth. s.v. Incarnation (Introduction).
[2]) P. T. Forsyth, The Person and Place of Jesus Christ, 1910, p. 223.

HOOFDSTUK IV

CHRISTELIJKE ONDERSTELLINGEN

I. IN HET ALGEMEEN

Het Christendom gaat uit van eene twee-heid, ook wanneer het uitgaat van God. Want het is niet mogelijk over God als God, zonder meer te spreken. Wie over dezen spreekt of denkt is een mensch en het is dus alleen krachtens de relatie tusschen God en den mensch, zooals deze door openbaring en geloof bestaat, dat er van God — en natuurlijk nog veel meer van den mensch — sprake kan zijn. Wij kunnen niet teruggaan achter onze geschapenheid en uit het verband der schepping treden. Dit ware alleen mogelijk, als wij hetzij niets, hetzij God konden worden. Deze twee-heid is als zoodanig geen tegen-strijdigheid. Zij is de onderscheiding tusschen God en het werk zijner handen.

Wat wij bedoelen komt duidelijk uit, als wij tusschen relatie en correlatie onderscheiden. Bij het laatste denken wij aan eene verhouding, waarbij de beide leden met elkander staan of vallen. Komt het eene lid tot stand, dan tegelijk ook het andere. Houdt het éene op te bestaan, dan bestaat ook het andere niet langer. Correlatie is dus gelijk aan polariteit. Maar relatie behoort tot eene andere orde. Er is eene betrekking, maar er is niet gezegd, hoe deze is ontstaan en op welken voet zij bestaat. Welnu, de betrekking tusschen God en mensch naar de Christelijke visie is van dien aard, dat zij volkomen proprio motu door God is gelegd en wordt in stand gehouden, eenvoudig omdat en zooals Hij het wil. Wij drukken dit uit door het woord schepping, waarbij dit woord niet een temporeelen, maar een qualitatieven zin heeft. Het is niet alleen zaak van geschapen-zijn, maar van geschapen-heid onzerzijds. Het is van Gods zijde niet alleen zaak van geschapen-hebben, maar van Schepper-zijn. Het is geen gebeurtenis, maar een daad; niet een besluit, maar eene handeling. Wat wij als Voorzienigheid van schepping onderscheiden is niet anders dan eene creatio continua, zooals de oude dogmatiek het uitdrukt, een voortdurende schepping. Wij staan hier aan de grens. Maar wij weten, dat er een grens is en eene overzijde en dat van de overzijde deze grens is getrokken en ons van daaruit onze plaats is aangewezen. De wijsbegeerte heeft altijd weer getracht hetzij deze grens uit te

wisschen en tijd in eeuwigheid te doen overgaan, hetzij deze grens tot eene grens-stelling te maken, waarmede de menschelijke geest zich telkens weer op zijne mogelijkheden bezint. Het principium individuationis, het beginsel van de onderscheiding, de afzondering, de individualiteit, waarmede b.v. het Duitsche idealisme zoo hardnekkig heeft geworsteld, — ik denk bepaaldelijk aan Schelling [1]) — wordt door het Christendom niet gezocht. Integendeel, het wijst dat zoeken als overmoed af en blijft voor de schepping als eeuwig wonder staan.

Terecht wordt door Otto het verschil uitgemeten tusschen wat Schleiermacher noemt het gevoel van „schlechthin abhängig" te zijn en tusschen wat hij zelf „Kreaturgefühl" noemt. [2]) Het eerste verblijft in de sfeer der onpersoonlijke causaliteit, het tweede brengt ons in de persoonlijke sfeer. Het eerste is een vorm van gevoel, zij het al oneindig sterker dan elk ander gevoel; het tweede heeft te doen met iets volstrekt onvergelijkelijks: het creatuur-zijn. Het eerste zegt iets van ons zelf; het tweede in de eerste plaats iets van den Creator, van zijne heiligheid, waartegenover wij stof en asch zijn. Het is een vorm van de tegenstelling tusschen immanentie en transscendentie, die hier op lichtgevende wijze openbaar wordt. Voor den voorrang van de laatste pleit het scheppingsgeloof, in zooverre in wezen alles wat bilateraal bestaat monolateraal is in oorsprong; elke betrekking tusschen God en zijn schepsel door Hem op souvereine wijze gelegd. Vandaar dat het verbond, deze centrale figuur van het Oude en ook van het Nieuwe Testament, in aanleg eene beschikking beteekent. Eerst in de beschikking van God is de mogelijkheid en de vorm gegeven van de betrekking, die tusschen God en mensch bestaat. Vandaar dat, zooals Dr. Miskotte in zijn studie over het Jodendom van onzen tijd heeft uiteengezet, het Jodendom zich van de Israëlietische en de Christelijke geesteshouding onderscheidt door de correlatie te stellen in plaats van de praedestinatie, het werk in plaats van het geloof. [3]) Terecht heeft men in den laatsten tijd de betrekking tusschen God en mensch als persoonlijk op den voorgrond gesteld. Kierkegaard staat hier overal op den achtergrond. Bij Buber en zijn „Ich und Du-philosophie; Heim en zijn dimensie-leer; de dialectische theologie met haar

---

[1]) Vgl. Schelling, System der transzendentalen Idealismus.

[2]) R. Otto, Das Heilige $^{21}/_{22}$, 1932, S. 8 ff. Vgl. ders., West-östliche Mystik, 1926, S. 192 ff.

[3]) K. H. Miskotte, Het wezen der Joodsche religie, 1932. Vgl. J. Hänel, Die Religion der Heiligkeit, 1931.

nadruk op het aangesproken worden van den mensch door God. Maar dit gesprek is begonnen met en het wordt gedragen door het scheppende woord van God. Het is zooals Hirsch opmerkt: „Wenn ich an dir zum persönlichen Leben erwache und du an mir, so ist ein gebietender, schaffender Wille da, der uns und unser Verhältnis setzte und aus dem und in dem wir uns erkennen. Erst indem sich Gott uns zum Du macht werden wir wahrhaft zum Ich. Alles Gegenüber von Ich und Du unter Menschen ist nur ein Abglanz des Gegenüber am Verhältnis zu Gott.'' [1])

De beteekenis der schepping, in de eerste plaats als goddelijke daad, niet als effect van die daad beschouwd, en in haar wezen slechts kenbaar voor den mensch, wien door de her-schepping of verlossing de oogen zijn opengegaan voor de betrekking, waarin God tot hem en hij tot God staat, is van eminent belang. Zij legt den nadruk op Gods souvereiniteit en majesteit, op wat men in onzen tijd gaarne met de categorie: het heilige aanduidt. Zij scheidt en zij verbindt. Zij maakt het bestaan van den mensch eenerzijds waarde-loos, andererzijds waarde-vol. Hij is màar schepsel en tegelijk tòch schepsel. Gods heiligheid drukt tegelijkertijd den afstand en het verband uit. Heilig-zijn en heilig-ing gaan gepaard.

Als dus de schepping eene eigensoortige betrekking beteekent, maar toch eene betrekking, is met haar een dubbele mogelijkheid gegeven. De relatie kan worden bevestigd en verbroken. Wat in het paradijsverhaal wordt geteekend van den boom der kennis en den boom des levens en van het gebod en zijne overtreding is de teekening van eene werkelijkheid, die wij niet anders kennen dan van uit de werkelijkheid der gescheidenheid van God. En deze op haar beurt kunnen wij niet waarlijk kennen dan van uit de werkelijkheid der verzoening met God. Hiermede is gezegd, dat de incarnatie, als tweede, hoogere schepping, een centrale plaats inneemt. Zij vormt het dos moi poe stoo, het steunpunt, voor de levenshouding en de wereldbeschouwing, zij is eene „Neuorientierung'' van beslissenden aard. Zij behoort tot de derde orde van Pascal, die van den Geest. Ziehier de onderstelling, die wij in het algemeen moeten laten gelden, om de Christelijke idee van incarnatie volgens haar eigen aard te ontwikkelen.

---

[1]) E. Hirsch, Die idealistische Philosophie und das Christentum, 1926, S. 78 f.

II. ONTWIKKELING

Als de schepping inderdaad een schepping is, d. i. een continue daad van God, waardoor Hij iets, wat van Hem onderscheiden is, tot stand brengt en in stand houdt, draagt zij het karakter van beweeglijkheid en leven. Zij is niet statisch, maar dynamisch. Vandaar dat zij den vorm aanneemt van eene geschiedenis, waarbij wij dan bepaaldelijk denken aan de schepping in verband met den mensch en de menschheid, dus aan de sfeer, waar wordt gedacht en beslist, gehandeld ten goede of ten kwade. Wij weten wel, dat de mensch niet de maat is der dingen en dat God ook handelt in het groot, buiten den mensch om en over hem heen. De bedeelingen der schepping omvatten meer dan de geschiedenis der menschheid. De Bijbel, die alles in het licht van God plaatst, spreekt dan ook meer van de daden Gods dan van die der menschen en behandelt het verloop der wereld bij eeuwen en bedeelingen. Hij vat alles samen in de categorieën van schepping en voorzienigheid, van schepping en openbaring. Maar de weg is niet rechtlijnig. Hij wordt afgebroken en weer opgenomen. God neemt in zijn wereldbestuur de menschelijke zonde op. De geschiedenis wordt geteekend door oordeel en genade, en het wereldverloop neemt dienovereenkomstige trekken aan. Vandaar dat het geheel den vorm vertoont van een gebroken lijn, die geteekend wordt door de punten: schepping en oordeel, her-schepping en verheerlijking. De incarnatie vormt het keerpunt op den weg. Het is de plaats, waar God weer verband legt tusschen zich en den mensch. De wijze, waarop Hij dat doet, is beslissend.

III. BESLISSEND KARAKTER

Zijn onze onderstellingen juist, dan vormt het onderzoek naar den zin en het doel der incarnatie niet een bijzaak, maar de hoofdzaak van het religieuze leven en theologische denken. De relatie tusschen God en den mensch is beslissend voor den mensch. Zij is het direct, voor zijn godsdienstig leven. Is zij in de orde, dan is hij geborgen. De Bijbel gebruikt hiervoor allerlei woorden: geloof, gehoorzaamheid, liefde, leven. Deze relatie wordt geacht in de incarnatie voorbeeldig te zijn gerealiseerd voor menschheid en wereld, als het ware in het groot, impliciet, en van daaruit te worden geappliceerd, als het ware in het klein, expliciet, aan den enkelen

mensch en aan de groepen van menschen in eeuwigheidsverband, d. i. aan de Kerk.

Dit geldt van de directe beteekenis der incarnatie. Naast deze staat de indirecte, de betrekking van den mensch tot zijn naaste en de schepping, waardoor hij met deze medeleeft in al haar geledingen. Dit is de diepe zin van wat men in de kerktaal heeft bedoeld met de uitdrukking: amare in Deo, in God liefhebben, d. w. z. iets liefhebben, omdat God het liefheeft. In zooverre beteekent de incarnatie, als daad der bemoeiing met deze wereld tot het vleesch toe, een onbegrensde sfeer van wat om Gods wil kan en moet worden behartigd. Dit is eenerzijds niet slechts symbolisch, anderzijds ook niet sacramenteel bedoeld, maar in den zin van het geloofsrealisme, zooals Paulus het uitdrukt: „Alles is het uwe, hetzij de wereld, hetzij leven, hetzij dood, hetzij tegenwoordige of toekomstige dingen, doch gij zijt van Christus en Christus is van God." [1]) Deze Christus is voor Paulus de geïncarneerde Zoon van God.

IV. GEEN PLAATS VOOR DE INCARNATIE

Wij hebben in een ander verband reeds bevonden, dat de algemeen menschelijke onderstellingen kunnen ontbreken, waarin de incarnatie wordt opgevat. Evenzoo kunnen de specifiek godsdienstige onderstellingen in gebreke blijven, bepaaldelijk ten aanzien van den vorm, dien de incarnatie in het Christendom heeft aangenomen. Als de categorieën van schepping en voorzienigheid, van openbaring en geloof, van zonde en oordeel, van verlossing en verheerlijking niet aanwezig zijn, kan de incarnatie geen plaats vinden. Zij zoekt geen kader, waarin zij kan worden vastgelegd, maar wèl een bedding, waarbinnen zij zich kan bewegen. Ook als de godsdienst zóó zeer in betrekkelijke verhoudingen wordt opgevat, dat elke mededeeling van hooger leven een vorm van incarnatie is of geacht wordt zich in den vorm van re-incarnaties te ontwikkelen, is de incarnatie een *outlaw*, die dreigt een *outcast* te worden.

Daarom vinden wij b.v. in de theologie van Dr. Bruining, zooals wij reeds opmerkten, geen plaats voor de christologie en dus ook niet voor de incarnatie. Is de menschwording van Gods Zoon slechts een idee, een ideaal, dat zich gehecht heeft aan een historische of legendarische figuur, die het mensch-zijn, ook het godsdienstig-

[1]) 1 Cor. 3 : 21—23.

mensch-zijn, op voorbeeldige wijze heeft nagestreefd, dan is het niet redelijk de oude termen vast te houden, die immers geen verband meer hebben met de werkelijkheid, waarin men thans leeft en denkt.

Maar ook als men eene voorstelling heeft van de incarnatie, waarbij deze zóó algemeen wordt opgevat, dat zij haar volstrekte beteekenis verliest en slechts eene, zij het al de hoogste, van de vele verbindingen vormt, die tusschen het goddelijke en het menschelijke zijn gelegd, is het geraden dezen term los te laten, althans in verband met het Christelijke gebruik daarvan. Zoodra men het verband tusschen God en mensch als natuurlijk of normaal opvat, in dien zin, dat het gegeven is met het mensch-zijn als zoodanig; of immanent, in dien zin, dat de menschheid, en dus voor zijn deel ieder mensch, een soort van uitstraling vormt van het goddelijke leven, doet men wèl het woord incarnatie te laten rusten. Immers, dit verliest daarbij tweeërlei, dat, althans in de sfeer van het Christelijk spraakgebruik, constitutief moet worden geacht. In de eerste plaats de onderstelling van de twee-heid, die, bij alle verband, als de met de schepping zelve gegeven afstand God en mensch onderscheidt, en die juist in de incarnatie als mysterie wordt erkend; in de tweede plaats het pathos der bewogenheid van God, die het offer brengt van de verlossende nederdaling in een menschelijke bestaanswijze tot in het vleesch toe. Ten slotte hangt hiermede ten nauwste samen het beslissend karakter der incarnatie als hèt ontmoetingspunt van God en mensch in deze wereldbedeeling. De incarnatie is geen geval, maar een handeling; geen gebeurtenis, maar een daad; geen daad nevens andere, maar de scheppende daad van God, waardoor Hij zijne scheppingsdaad niet slechts voortzet of herhaalt, maar alles wat Hij geschapen heeft recapituleert, weer onder één hoofd brengt, zooals Paulus het uitdrukt [1]).

V. DE PLAATS DER INCARNATIE

Uit het voorafgaande is langs den negatieven weg reeds gebleken welke de plaats is, waarop de incarnatie recht heeft, zal zij gelden in den zin van het Christelijke geloof. Positief uitgedrukt beteekent zij, dat de betrekking tusschen God en zijne schepping, en bepaaldelijk tusschen God en den mensch, wordt gemaakt tot wat zij behoort te zijn en kan worden. Men kan zeggen, dat deze betrekking door

---

[1]) Eph. 1 : 10.

haar wordt hersteld en vervuld. Zij beteekent het aandeel nemen van God, het ingrijpen van Hem, zijn intreden en ingaan in het mensch-zijn en in de wereld. Dit alles wordt geacht belichaamd te zijn in de verschijning van Jezus Christus, niet symbolisch of mythisch, maar reëel. Niet in den zin, dat ieder het kan tasten en vatten, maar in dien zin, dat het reeël wordt voor wie in datgene, wat zinnelijk openbaar wordt voor iedereen, een geestelijke openbaring erkent van een daad en bedoeling van God, m. a. w. voor het geloof.

Het komt er op aan dít ruiterlijk te erkennen en te laten gelden. Elke christologie, die dit nalaat, stelt te leur. De wijze, waarop de incarnatie wordt behandeld, is in dit opzicht critisch. Men ziet haar soms verwaarloosd, gebagatelliseerd of buiten gevecht gesteld. Zoo handelt b.v. H. Stephan in den breede over den „Heilsmittler" en daarbij over de „Gottessohnschaft" en de „Gottmenschheit" van Jezus, zonder dat duidelijk wordt waar de grens tusschen godheid en menschheid eigenlijk ligt en waarin zij eigenlijk bestaat. Karakteristiek is dan de wijze, waarop wat hij noemt „der übergeschichtliche Rahmen" van het „geschichtliche Mittlertum" afzonderlijk, bij wijze van aanhangsel, wordt behandeld en herleid tot pogingen om, met behulp van „Anregungen", die van oude profetieën, laat-joodsche en hellenistische voorstellingen uitgaan, den oorsprong en het einde van Jezus te verklaren, en die hierop neerkomen, dat „das Erlebnis der einzigartigen Bedeutung Jesu früh trieb zu wunderhaften Ableitung seines Ursprungs. Aber all die Erzählungen, die ihr dienen, sagen im besten Fall weit weniger als was sie sagen möchten, dass nämlich Jesus ganz von Gott her lebte." [1]) Het gaat alleen om gedachten en beelden. Zóó is van te voren beslist over wat onderzocht zou worden. Wat de kerk onder de God-heid van Christus verstaat is tot eene zaak van idee en waardeering herleid. Zijn mensch-heid alleen is reëel en waardevol. Met welk recht wordt zóó beslist en dit als van zelf sprekend? Op deze wijze wordt aan de incarnatie eenvoudig de bestaansgrond onttrokken.

Er is dus plaats voor de incarnatie waar de voorwaarden aanwezig zijn om haar op te vatten. In de eerste plaats de groote religieuze voorwaarde voor alle geestelijke bevatting: het geloof. In de tweede plaats de theologische voorwaarde, die het geloof medebrengt:

---

1) Horst Stephan, Glaubenslehre², 1928, S 194.

de bereidheid om het mysterie te laten gelden; ook de aanwezigheid van de algemeene categorieën, welke noodig zijn om den geloofsinhoud op te vatten: zooals de onderscheiding van God en mensch, de mogelijkheid van openbaring en geloof. Kortom, wat wij bedoelen met voorwaarden is wat wij, getransponeerd in de profane sfeer, zouden noemen de congenialiteit, het gelijk-gestemd-zijn, of hoe ook de phaenomenologie het onder woorden brengt.

Intusschen is het niet zóó, dat eerst voor de incarnatie plaats gemaakt wordt en dan zij zelve plaats neemt. Veeleer bereidt zij zich zelve eene plaats, m. a. w. zij brengt, zooals alles wat tot de geloofssfeer behoort, hare eigen onderstellingen mede.

VI. WIJZE VAN BEHANDELING

Als wij spreken over de Christelijke opvatting der incarnatie, sluit het woord Christelijk het vóór-christelijke in, m.a.w. de Israëlietische godsdienst en de z.g. theologie van het O. Testament behooren tot onze stof. Wij beginnen zelfs er mede. Dit is geheel in den geest van de wijze, waarop de incarnatie in het N. Testament wordt opgevat. „De zaligheid is uit de Joden'', zegt Jezus tot de Samaritaansche vrouw. [1]) En Paulus spreekt van „den Zoon, die geworden is uit het zaad van David naar het vleesch en die krachtig bewezen is te zijn de Zoon van God naar den Geest der heiligmaking.'' [2]) Op, of uit het O. Testament volgt het Nieuwe, als het getuigenis niet van het Christendom, maar van den Christus, als het Woord van God, dat vleesch, de Zoon van God, die mensch geworden is. Van Hem geven de apostelen klassiek en normatief getuigenis. Hun kerygma is het Evangelie, zooals Paulus dan ook in één adem spreekt van „mijn Evangelie'' en „de prediking (het kerygma) van Jezus Christus,'' d. w. z., het Evangelie, dat ik breng en de prediking, die Jezus Christus betreft. [3]) Van dit Evangelie vormt de Christus, zijne verschijning zelve, die men later onderscheidde in persoon en werk of ambten, den inhoud en het voorwerp. De onderscheiding van Christus en het kerygma van Christus beteekent geen scheiding. Zij duidt alleen aan, dat de verschijning van Christus, als de beslissende daad van God, niet voor ontwikkeling of voortzetting, laat staan voor wijziging of herhaling in aanmerking komt.

---

[1]) Joh. 4 : 22.
[2]) Rom. 1 : 3 v.
[3]) Rom. 16 : 25.

Maar wèl is beweeglijk de toeeigening van zijne verschijning en het inzicht in haar zin en dat is het wat geacht wordt te behooren tot de functie van den H. Geest. Dit is de beteekenis van de gelijktijdigheid of de autopsie van het geloof, zooals Kierkegaard deze ontwikkelt [1]), waardoor de eigenlijke leerling zich onderscheidt van den leerling uit de tweede hand, en van de roeping, in de eerste plaats van de apostelen en dan van de Kerk en de geloovigen. Vandaar dat het kerygma, niet op zich zelf, als de uitdrukking als zoodanig van wat in Jezus Christus verschenen is, maar in den geest en den mond van zijne menschelijke tolken, aan diepte en omvang kan winnen, naar mate het inniger wordt geloofd en beter verstaan. Vandaar dat op het apostolisch getuigenis, dat wij eerst en afzonderlijk behandelen, dus van zelf het getuigenis der Christelijke Kerk aangaande den Christus volgt. Zij heeft dit uitgedrukt, aanvankelijk veelszins spontaan, op allerlei wijze: in haar lied en gebed, in haar prediking en belijdenis, in haar sacramenten en leven; later meer gereflecteerd, dikwijls noodgedwongen, in haar dogma en theologie. Het ligt voor de hand, dat alles zich concentreerde om de christologie. Dit was het nieuws, dat het Christendom bracht en waardoor het tegenover Jodendom en heidendom positie nam. Een Zoon van God en deze vleesch geworden en het gevolg daarvan, — ziedaar wat Joden en heidenen beiden niet lag, wat hen schokte als een ergernis of als een dwaasheid. Voor het levensgevoel van den Jood is de als mensch, reëel, lijdende Zoon van God iets even scandaleus als voor het denken van den Griek de reëele verbinding van geest en vleesch paradoxaal is. Juist daarom heeft de Kerk met alle middelen moeten vechten voor haar Christusbelijdenis en van ouds als instinctief beseft, dat deze met de incarnatie staat en valt. Vandaar de wijze, waarop deze werd geaccentueerd. Het zal van belang zijn haar te volgen door de eeuwenlange en veelzijdige geschiedenis der Christelijke Kerk. Daarbij zal ons blijken, dat zij op de hoogtepunten van het kerkelijke en geestelijke leven altijd weer te voorschijn komt. In de ecumenische belijdenissen der oude Kerk, in den bloeitijd der middeleeuwen, bij de Reformatoren, in elken grooten *réveil*. Van de 7 ecumenische concilies, die de Oostersch-orthodoxe Kerk erkent — en met haar de Westersche, die er intusschen meerdere heeft — houden 6 zich bezig met de incarnatie en met wat deze medebrengt. De groote

---

[1]) Kierkegaard, Philosophische Brocken u. s. w. 1 T. (Ges. Werke B 6) 1925, S. 51 ff.

scholastieken weiden gaarne en breed over haar uit. De Hervormers onderstellen haar stilzwijgend, als van zelf sprekend. Het is van belang, dat zij zich met de z.g. objectieve dogmen weinig hebben ingelaten: de eigenlijke theologie, de triniteit, de christologie. De belijdenisschriften der Hervorming leggen zonder bezwaar beslag op de oude „geloofssommen" der Katholieke Kerk. [1]) Men leefde daaruit en zag ze, althans in theorie, door de R. Katholieke Kerk geeerbiedigd. En als de Spiritualisten hieraan tornen, worden zij kortweg afgewezen. De strijd liep over de zg. subjectieve dogmen, de wijze, waarop wat God is en geeft den mensch ten goede komt: de heilsweg, de rechtvaardiging, het geloof. Het zal ons blijken, dat na de Hervorming de incarnatie telkens schuil gaat, en in het gedrang komt. Dit wil niet zeggen, dat zij hare beteekenis verloren heeft. Want als het gaat over de beginselen van het christelijke geloof, zuiver religieus beseft of theologisch doordacht, schiet de incarnatie, gewoonlijk als de achtergrond van het kruis, telkens met elementaire kracht te voorschijn, als het punt, waar de geesten elkander ontmoeten — of van elkaar scheiden. Formeel is zij de uitdrukking van de absoluutheid van het Christendom, materieel van zijne verlossende beteekenis. Beide worden samengevat in de woorden van Paulus: „God was in Christus, de wereld met zich zelven verzoenende." [2])

Ziehier de onderstellingen, die wij als Christelijke moeten laten gelden, om de incarnatie recht te doen bij hare behandeling.

---

[1]) Vgl. b.v. Ned. Gel. Belijd. art. 9.
[2]) 2 Cor. 5 : 17.

HOOFDSTUK V

DE INCARNATIE IN HET OUDE TESTAMENT

I. ALGEMEENE ONDERSTELLINGEN

Het ligt voor de hand het O. Testament in verband met de incarnatie te brengen, omdat daar in het algemeen dezelfde onderstellingen gelden, waarop in het N. Testament de incarnatie berust. Formeel geldt ook hier de categorie van het heilige, waardoor de afstand tusschen God en mensch als Schepper en schepsel wordt uitgedrukt; materieel wordt deze met inhoud gevuld door den aard der betrekking, als een van Heer en Vader tegenover dienaar en kind. De N. Testamentische bedeeling is zich dan ook, bij monde van al hare getuigen, in de eerste plaats bij monde van Jezus Christus zelven, steeds van het verband met de voorafgaande bewust. Zij heeft het sterke besef daarvan de vervulling te zijn. Daartegenover draagt de Oude bedeeling welbewust het karakter van een voorbereiding, een verwijzing naar wat aan hare vormen den vollen inhoud zal geven.

Voor het O. Testament is kenmerkend, dat het altijd te doen heeft met God als den Heilige, wiens majesteit boven alles en allen uitgaat. [1]) Dit blijkt uit al zijne trekken. In de eerste plaats is het *scheppingsgeloof* voor het O. Testament van fundamenteel belang, in den zin, waarin wij daarover reeds hebben gesproken. De schepping is in de eerste plaats de daad van God (creatio); eerst in tweeden aanleg, als gevolg daarvan, is de schepping als schep-sel (creatura) daar. Met de creatie is gegeven eene betrekking, die, in haar wezen beschikking van God, het schepsel, ten aanzien waarvan deze beschikking geldt, op eenige wijze, elk naar zijn aard, tot de verwerkelijking daarvan in beweging brengt. Zoo kan in het O. Testament reeds ten aanzien van de z.g. onbezielde schepping van een verbond worden gesproken. Het is de kracht, die in haar werkt en de wetmatigheid, met welke deze werkt, die haar in dienst stelt van God. Bij de dieren is dit reeds anders. Zij vervullen, elk naar zijn aard, de bestemming, waarmede God ze schept, volgens hun instinct en driften. De mensch wordt in verband gebracht met het beeld

---

[1]) Vgl. Joh Hänel, Die Religion der Heiligkeit, 1931; Ed. König, Theologie des Alten Testaments[3], 1923.

of de gelijkenis van God. Wij laten in het midden wat met deze uitdrukkingen bedoeld is [1]) — zeker is, dat zij verwijzen naar zekere analogie tusschen God en den mensch in diens aanleg en bestemming. Dat God hem toespreekt, hem bevelen geeft, hem tot verantwoording roept, hem straft, vergeving schenkt — dit alles bewijst op hoe hoog peil de betrekking tusschen God en mensch staat. De analogia entis, de overeenkomst van wezen, die in de R. Catholieke theologie zulk een belangrijke plaats inneemt, [2]) moge daar worden overspannen in de richting van een zelfstandigheid, welke den mensch in zijne bestemming en a fortiori in zijn feitelijken toestand niet toekomt, daar is toch iets wat de mensch met God gemeen heeft. Het feit der zonde, d. i. der breuk van deze gemeen-schap, vormt hiervan het sterkste, hoezeer negatieve, bewijs. De zonde zou niet zóó ernstig worden opgevat; zij zou den mensch niet zóó zwaar worden toegerekend; haar vergeving zou God niet zóó veel te doen geven en voor den mensch niet zóó veel waard zijn, als de rechte betrekking tusschen God en mensch niet een goed was van zeer persoonlijken en innigen aard. Men gebruike daarvoor van Gods zijde de woorden gerechtigheid, trouw, genade; van 's menschen zijde die van gehoorzaamheid, geloof, vreeze Gods — al deze namen wekken associaties van gedachten en gevoelens, welke behooren tot de sfeer der innigste betrekking. Men denke eens aan de opvattingen, die wij bij de Indiërs en Grieken hebben gevonden over de motieven, welke de godheid bewegen om naar de menschen om te zien en vergelijke daarmede wat den God van het O. Testament beweegt ten opzichte van zijn volk. Men denke slechts aan het Psalmwoord: „Barmhartig en genadig is de Heere, lankmoedig en groot van goedertierenheid" [3]) En de gezindheid van den mensch ten aanzien van zijn God komen daarmede overeen: angst en berekening eenerzijds; vrees en vertrouwen andererzijds.

Wij behoeven niet in bijzonderheden te ontwikkelen welke plaats de woorden toorn en oordeel, vergeving en verlossing in de sfeer van het O. Testament innemen. Zóó duidelijk drukken zij de nauwe betrekking uit, die tusschen God en mensch wordt ondersteld.

Meer aandacht verdient in ons verband de categorie *openbaring,*

---

[1]) Vgl. H. P. Wolmarans, Die mens naar die beeld van God, 1932.
[2]) Vgl. Erich Przywara S. J., Die Analogia entis. Metaphysik I Prinzip, 1932.
[3]) Ps. 103 : 8.

die in de eerste plaats als daad van God wordt opgevat: het openbaarmaken van wat verborgen is en wat op deze wijze openbaar-wordt. Het woord heeft dezelfde dubbele wending als wij bij de schepping opmerkten: het is acte en effect. Het sluit in zich den afstand, het verband en de bemiddeling, in welken vorm ook, die het een met het ander verbindt. In het O. Testament komen allerlei vormen, fazen en graden van openbaring voor. Daar is de Gods-verschijning, hetzij dan van God zelven of van den Hem gelijken Engel Gods; het teeken, waardoor God zijn aanwezigheid aankondigt; het woord, waarin Hij zijn wil kenbaar maakt. Daarenboven zijn er bepaalde ambten en personen die ter bemiddeling tusschen God en mensch dienst doen. Er is dus al aanstonds verschil tusschen het zakelijke en het persoonlijke: het middel en de middelaar en tusschen het voorbijgaande en het duurzame der bemiddeling.

Naast de figuur der openbaring staat die van het *verbond*. Wij hebben er reeds op gewezen, dat dit, in O. Testamentisch verband, een bijzonder karakter draagt. Het is de Schepper die, souverein, elke betrekking legt en daarmede dus ook over haar voorwerp, voorwaarde en inhoud beschikt. Deze figuur neemt in het O.Testament eene centrale plaats in. De geheele betrekking tusschen God en Israël wordt daaromheen gekristalliseerd. Zij geldt in de eerste plaats de gemeenschap, die door God is tot stand gebracht, het volk, als volk der belofte of der verkiezing, en het lid der gemeenschap als zoodanig en ook persoonlijk. In verband met het verbond nemen de bovengenoemde middelen concreete vormen aan. In de eerste plaats zijn het, als uitdrukking van de verschijning van God, de ambten en de personen, die tusschen God en mensch als middelaars in staan: de profeet, die van Godswege getuigt; de priester, die den band met God herstelt en bevestigt; de koning, die Gods wil handhaaft, alle drie drukken uit, wat bij den mensch onderscheidenlijk de taak is van den mond, het hart en de hand. In de tweede plaats zijn het, als teekenen van God, de offers, de besnijdenis en het pascha, die, symbolisch en sacramenteel, beeldend en dragend, dienst doen als middelen, om den mensch in de rechte betrekking tot God te brengen. Ten slotte zijn het de woorden of geboden van God, die den mensch aanwijzen, waartoe hij gehouden is als bondgenoot van God.

Deze verbonds-idee van het O. Testament, zooals wij haar zich met inhoud zien vullen, met haar middelen en middelaars, met haar verduurzaming van de betrekking tusschen God en mensch

door ambten en in personen, is zwanger van motieven en stoffen, die de incarnatie betreffen. Zij drukt het geloof uit, dat God op allerlei wijze nader komt bij den mensch, en evenzoo de mensch nader bij God. Het zijn de instellingen en de personen, die dit uitdrukken. Zij maken de gemeenschap met God mogelijk en deze wordt bij deze bemiddeling werkelijk. De eerste stap is: God openbaart iets van zich. Hij openbaart zich in iemand; zie daar den tweeden stap. En de derde stap zou slechts kunnen zijn: Hij openbaart zich zelven.

Dit is geen proces, dat zich vanzelf, natuurlijker wijze, voltrekt. Zie hier het groote onderscheid tusschen wat in het O. Testament aangaande de betrekking tusschen God en mensch voordraagt en wat wij elders hebben aangetroffen. Daar ligt het in den aard der dingen, in den bouw der wereld, waartoe immers zoowel de godheid als de mensch behoort. Bij Israël ligt alles anders. God is het, die vrijwillig, omdat het Hem behaagt, den mensch en de betrekking tusschen dezen en zich schept. Deze betrekking draagt het kenmerk van zijn oorsprong in zich. Zij is er eene van vrijheid en vrijwilligheid. Daarom is zij nooit een *matter of fact*, een vanzelfsheid. Zij is altijd een belofte en een eisch. Zij draagt het karakter van een proeve en een plan. Daarom draagt de geheele verbondsidee in het O. Testament een voorloopig karakter en verwijst zij naar wat ik noemde den derden trap: God openbaart zich niet slechts in iets, of in iemand namens zich, maar Hij openbaart zich zelven. Zóó wordt het verbond volledig met inhoud gevuld. Deze vulling is hetzelfde als de incarnatie.

II. BEPAALDE VORM

Wij vinden in het O. Testament vele vormen, waarvan de openbaring zich bedient. Ze zijn ontleend aan die van het menschelijke leven en beteekenen dus een menschelijken vorm voor een goddelijken inhoud, een verbinding van beide, ten behoeve van den mensch. Zij dragen een onpersoonlijk of een persoonlijk karakter en zijn van tijdelijken en van duurzamen aard. In de ambten van profeet, priester en koning, worden zij als het ware gekristalliseerd. Nu doet zich het verschijnsel voor, dat deze ambten allengs samenvloeien, aan een bepaald geslacht worden verbonden en ten slotte in één, van de toekomst verwachte persoon samengevat. Deze wat wij zouden kunnen noemen consolidatie, concretisatie of personificatie

is van groot belang. Het gaat om den knecht, den gezalfde van God. Wat van het geheele nageslacht van Abraham en het volk Israël geldt, wordt toegespitst op het geslacht van David. Dit wordt het vaste punt in de heilsverwachting. Het is van belang op te merken, hoe de groote profeten aan het Davidische koningschap hebben vastgehouden. [1]) Het is de Messias, de symbolisch met zalf, wezenlijk met den Geest van God gezalfde, die de drager is van al wat God van zich mededeelt aan den mensch, verlichtend, verzoenend en heerschend. Hierbij heeft tweeërlei plaats: de ambten vloeien ineen; zij worden vereenzelvigd met hun drager. En de persoon van dezen treedt op den voorgrond. Zijn leven en werk wordt hiervan de uitdrukking. Het verband van hem eenerzijds met God en andererzijds met zijn volk wordt nauwer. Op deze figuur, welker verschijning van de toekomst wordt verwacht en waarnaar de ambten en personen, die men als tegenwoordig bij zich bevindt, de heenwijzingen vormen, is de aandacht gericht. Haar verschijning zal beteekenen de ongebroken aanwezigheid van God onder zijn volk, het koninkrijk Gods onder de menschen.

Natuurlijk beteekent dit een spanning tusschen ideaal en werkelijkheid. Het beteekent dus een beroep op het geloof, dat in staat is de voorloopigheid en de gebrokenheid der werkelijkheid, ook der hoogere, die van de gewijde ambten en hunne dragers, te aanvaarden, en de geheele z.g. werkelijkheid als symbolisch, transparant, sacramenteel te zien. Het geloof aan de geschapenheid van alles en de leiding Gods er mede, aan een rest, een achtergrond, een geheimenis van hooger doel en uiteindelijk oordeel, is, als Israëlietisch erfgoed, hiervoor de onmisbare voorwaarde.

Men kan hierbij twee lijnen onderscheiden, die der wezensverheffing en die der ethische verdieping van de figuur van den Messias. Met het eerste is bedoeld, dat, terwijl het Israëlietische besef van den afstand tusschen God en mensch zoo sterk is, ten aanzien van den Messias deze afstand wordt opgeheven. Hij is anders, meer-dan mensch. Zijn wezen is niet, zooals dat van den mensch, stof en asch, d. i. zwakheid, afhankelijkheid, betrekkelijkheid. Men denke aan den Messiasnaam Immanu-el, God-met-ons bij Jesaia, en zoovele andere namen bij denzelfden profeet: wonderlijke raadsman, sterke God, Vader der eeuwigheid, vrede-vorst. Als stichter van het Godsrijk beschikt Hij over eene macht, die de geheele

[1]) Vgl. Amos 9 : 8 vv; Hos. 8 : 4; Jes. 7 : 14, 9 : 5 vv.; 11 : 1 vv.

schepping aan zich dienstbaar maakt. [1]) De zóó gequalificeerde figuur gaat de grenzen der eindigheid te buiten. Zij is geen mensch meer. Zij vormt op een of andere wijze de openbaring van God in het mensch-zijn.

Met deze wezens-verheffing gaat gepaard wat als ethische verdieping werd aangeduid. De aard van de macht, die de Messias openbaart, is die van een diep zedelijk karakter. Hij stelt haar in dienst van God en den mensch. Het heil, dat hij brengt, is van geestelijken aard. Het onderstelt bekeering en bestaat in gerechtigheid. [2]) Hij vereenzelvigt zich zelf met dezen dienst en maakt van zijn leven een offer. Eenerzijds komt hij ten gerichtte, andererzijds ter verlossing. Hier komen de trekken te voorschijn, die de lijdende Messias, de knecht des Heeren, bij Jesaia persoonlijk samenvat. [3]) De vraag is gesteld, waaraan bij deze figuur moet worden gedacht: aan het ideëele Israël, aan Zerubbabel, aan een onbekende, of aan den Onbekende, den grooten X, den komenden Messias. Men heeft een en ander in verband gebracht met Babylonische voorstellingen van den stervenden en herlevenden god Tammuz. Dit alles is van belang, ter vergelijking en ter verduidelijking. Maar ten slotte gaat het toch om de vraag naar den inhoud en den zin van deze figuur, van den knecht des Heeren, die in deze wereld door zijn persoon en werk den wil van God uitdrukt, lijdend en overwinnend, en die daarmede zóó dicht bij God staat, dat in Hem God zelf de wereld nabij komt.

In de figuur van dezen Messias is dus alles samengevat wat met de persoonlijke openbaring van God is gegeven. De vorst is tegelijk profeet en priester in volstrekten zin. Hij offert zich zelf. Woord en daad zijn bij hem één. Zóó oefent hij goddelijk gezag. Ziehier eene openbaring van God, waarin Hij, die zich openbaart, zóózeer zich in zijne openbaring uitdrukt, en daarmede in den altijd betrekkelijken, immers menschelijken vorm, waarin Hij zich openbaart, dat het goddelijke en het menschelijke wel zéér dicht bij elkander komen.

In dezelfde lijn valt de wijze, waarop de goddelijke Wijsheid, het Woord, de Geest, de Zoon als persoonlijke dragers van goddelijke kracht worden voorgesteld. [4]) Hier liggen punten van aanraking

---

[1]) Vgl. Jes. 7 : 14, 9 : 5, 11 : 2. Mal. 3:1 v.
[2]) Vgl. Amos 9 : 13, 5 : 14. Hos. 2 : 22.
[3]) Jes. 42 vv.
[4]) Vgl. Spr. 8, Ps. 33 : 6, Ps. 2.

met wat wij reeds hebben opgemerkt over de consolidatie van wat van God uitgaat, en dat vasten vorm aanneemt in de betrekking, die tusschen God en mensch wordt gelegd. Het leidt in de richting van het N. Testament, met zijn centrale figuur als de persoonlijke, unieke verbinding van God en mensch en deze als verlossend. In den Israëlietischen godsdienst neemt de middelaars-idee een centrale plaats in en deze is van te meer belang, omdat deze godsdienst tot achtergrond heeft de schepping, d.i. eenerzijds de wezenlijke onderscheiding van God en mensch en andererzijds de nauwe betrekking tusschen beiden. Vandaar ook de duurzame beteekenis van het verbond en zijne dragers. Er is nooit sprake van oplossing in den zin van opheffing der schepping in God, maar altijd van ver-lossing in den zin van normale gebondenheid der schepping aan God. Het gaat hier om de geheele structuur van den Israëlietischen godsdienst met zijn scheppings-geloof, openbarings- en verbonds-idee, middelaars-figuur en daarmede de prae-figuratie van de incarnatie van Gods Zoon.

III. LATERE ONTWIKKELING

Is eenerzijds de Israëlietische godsdienst uitgegroeid uit een breeder milieu, hij is later ook weer in zulk een milieu ingegroeid. Het is niet mogelijk nauwkeurig de grenzen te trekken tusschen wat tot den geest van het O. Testament behoort en tot die der O. Testamentische apocryphen en de pseudepigraphische litteratuur. Men denke aan het verband tusschen Spreuken en het Boek der wijsheid; tusschen Daniel en Henoch.

Zeker is, dat het Orientalisme zijn invloed sterk heeft doen gevoelen op het latere Jodendom. Met zijn dualistische tendenties heeft het den afstand tusschen God en de wereld vergroot en daarmede ook weer de behoefte geschapen aan bemiddelende wezens of vormen. Men denke aan de beteekenis, die in het latere Jodendom wordt gehecht aan den Naam, het Woord, den Metatron of Troongenoot en de engelen. Dit is niet alleen van belang voor de wijze van voorstelling ten aanzien van God, maar ook van het geloof in God zelf. Het schijnt vreemd, dat het besef van afstand tusschen God en wereld gepaard gaat met het leggen van de verbindingen, als de Naam van God en verwante grootheden. Maar het is zóó, dat deze onderscheiding van God en wereld pleegt gepaard te gaan met de onderscheiding van het goddelijke en het on- of

tegen-goddelijke in deze wereld, m. a. w. dat de categorie goddelijk en niet-goddelijk verder strekt dan die van God en schepping, zoodat in de wereld, bepaaldelijk in den mensch, niet slechts aan God verwante, maar goddelijke elementen worden aangenomen. Hiermede komt de geheele vraag naar de betrekking tusschen God en mensch in een geheel ander verband te staan. Zij wordt uit de relatie: Schepper-schepping verschoven in de richting van die van: geest-stof, oneindig-eindig, m. a. w. van de religieus-Israëlietische naar de metaphysisch-orientalistische sfeer. Wij zagen reeds in een ander verband, dat het Orientalisme een samengesteld verschijnsel is, ten deele theoretisch, in zoover het op wereldverklaring zint en speculeert over de wijze, waarop het eene en het vele met elkander in verband kunnen worden gedacht, als uit-vloeiing en terug-vloeiing, als expansie en concentratie; ten deele practisch, in zooverre het van deze concepties een geloofsobject en een leef-regel maakt, in den vorm van een heilsweg, die een op-gang beteekent tot God en een min of meer strenge oefening of ascese insluit.

Het Hellenisme is bepaaldelijk het verschijnsel, waarin deze overgang vorm aanneemt in en buiten Palestina. Dit beteekent niet slechts een verschil van geographischen, maar ook van geestelijken aard. In Palestina liggen de toestanden eenvoudiger, meer realistisch; daarbuiten, bepaaldelijk in Alexandrië, bij Philo, zijn ze meer gecultiveerd en wordt alles dus meer geïdealiseerd. In deze van Hellenistische elementen doortrokken wereld is het Christendom opgetreden en het is van belang, in hoeverre het zich daarbij van gangbare voorstellingen en vormen heeft bediend.

In Palestina staat over het geheel de afstand tusschen God en wereld op den voorgrond. Hier geldt het psalmwoord: „Aangaande den hemel: de hemel is des Heeren, maar de aarde heeft Hij den menschenkinderen gegeven.” [1]) De openbaring van God ligt vooral in het verleden: in de gewijde geschiedenis; en in de toekomst: in de verschijning van God ten gerichte. Hierbij staat de transscendentie van God en zijn rijk op den voorgrond. Het Godsrijk zal opeens komen, doorbreken in deze wereld. De Messias, waar hij voorkomt, is gewoonlijk de boven-wereldsche macht of persoon, die plotseling verschijnt om zich als wereldheerscher te laten gelden. Hij is gewoonlijk de Zoon van God volgens den tweeden psalm;

[1]) Ps. 115 : 16.

Hij heeft geen vóorbestaan, tenzij dan dat van zijn naam. Hij is de Zoon van David. De gedachte van een lijdenden Messias is aan deze conceptie vreemd. Eene eigenaardige plaats neemt de figuur van de Menschen-zoon in, zooals zij bij Daniël en in Henoch voorkomt en in het N. Testament door Jezus zelf telkens wordt opgeroepen. Het is hier niet de vraag, wat deze figuur oorspronkelijk beteekent. Voor het Palestijnsche Jodendom geldt zij als reeds vóor de schepping geschapen en uitverkoren om als wereldheerscher geopenbaard te worden aan het einde der dagen.

Buiten Palestina wordt het geheele complex van vragen in een wijder verband van cosmisch-metaphysischen aard opgenomen. Het is van belang, dat de Wijsheid van Salomo het vóórbestaan der ziel aanneemt. Het lichaam is slechts de kerker, waarin zij tijdelijk is opgesloten. Dit is de uiting van eene dualistische houding. Zeer duidelijk wordt deze bij Philo, voor wien de logos-leer zulk eene groote, typische beteekenis heeft. Deze grootheid is juist die, welke Philo noodig heeft en waaraan hij zijn kracht kan beproeven. De logos vormt den overgang van God en de wereld. Hij is als het ware twee-zijdig en zelfs twee-ledig: transscendent en immanent, al naar mate men hem ziet in verband met God en met de wereld. Philo kan, als Jood, niet radicaal dualist zijn. En tegelijk kan hij, als Hellenist, het dualisme niet radicaal verloochenen. Hij kan ook niet het dualisme beperken tot den scheur, die door de zonde tusschen God en zijne schepping is ontstaan. Dit is hem te eenvoudig. Voor hem is ten slotte de eeuwige stof het eindige en dit is als zoodanig onvolmaakt, boos, het niet-zijnde. Vandaar dat Philo komt tot een soort compromis. Bij hem wordt de zonde-val door den scheppings-val verdrongen. De val is het uit-een-vallen van de eenheid aller dingen in God. Hij legt tal van verbindingen en overgangen tusschen God en mensch. Hij voert, behalve den Zoon, den Geest, den lichtglans van God, in benevens tallooze engelen en daemonen. Hij laat aan de zichtbare wereld een onzichtbare voorafgaan, zooals aan de stad het stadsplan voorafgaat. Hierin heeft de Zoon van God, het Beeld, de wereldlogos zijn plaats. Hij bestaat persoonlijk. Hij is èèn, niet dè God, tegelijk geschapen en ongeschapen. Oorspronkelijk beeld van den mensch, die daarvan de afbeelding is, de tolk, de engel van God, die Gods gaven aan de menschheid overbrengt, hoogepriester, middelaar, voorspreker. Maar hoe dicht hij God ook bij den mensch moge brengen, voor eene mensch-wording in den vollen zin des woords,

eene incarnatie, is geen plaats. Daarvoor staat het vleesch tè ver van God af, als het eigenlijk niet-zijnde, het waardelooze en onwaardige. De ziel, die in het lichaam is gekerkerd, neemt dan ook de twijfelachtige positie in van tusschen het lichaam en den geest in te staan en naar beide kanten te worden getrokken. In zooverre paradeert de Hellenistische trichotomie karakteristiek tegenover de dichotomie: lichaam en geest, der Israëlietische anthropologie. Geen mensch-wording van God dus. Veeleer God-wording van den mensch, in zooverre deze aan den goddelijken logos deel heeft. Maar dan niet de God-wording van den volledigen mensch, doch met aftrek van zijn lichamelijkheid.

Wij zijn hier vèr af van de incarnatie van het N. Testament. Ook van de onderstellingen daarvan in het O. Testament. In beide doet zich, tegenover het idealisme, dat het Hellenisme kenmerkt en dat natuurlijkerwijze met zeker dualisme gepaard gaat, omdat het idealisme zich zonder rest niet laat handhaven, een geestesgesteldheid voor, die wij met alle voorbehoud realistisch kunnen noemen, omdat zij rekening houdt met de werkelijkheid, die gegeven is in de betrekking tusschen God en mensch als tusschen Schepper en schepsel, met al wat deze insluit aan onderscheid en verband; ook aan mogelijkheden van uiteengaan en terugkeeren, aan zonde en verlossing.

HOOFDSTUK VI

DE INCARNATIE IN HET NIEUWE TESTAMENT

I. INLEIDENDE OPMERKINGEN

In ons vorig hoofdstuk hebben wij getracht aan te wijzen, waarin het O. Testament zijne eenheid vindt, en wel in eene structuur, waarbij de betrekking tusschen God en mensch, in de schepping gefundeerd, het karakter draagt van een verbond, dat wordt levend gehouden door bepaalde middelen en middelaars, welke samenvallen in de figuur van den Middelaar der toekomst, die als God-met-ons in deze wereld verschijnt. Dit is de kern van de vele voorstellingen, die voor en na worden ontwikkeld, in en op de grens van het O. Testament, ook in verband met voorstellingen van anderen huize.

De structuur van het N. Testament is in vele opzichten eenvoudiger, omdat zij zich concentreert in iets en in iemand, waarin God verschenen is als in de vervulling der O. Testamentische belofte, als verlossing en Verlosser, waardoor op beslissende wijze, eens voor goed, de rechte betrekking tusschen God en mensch is hersteld, religieus-zedelijk, met breede, cosmische perspectieven. Het is geen faze, maar een voltooiing. Deze vervulling gaat in de diepte en in de breedte; zij is qualitatief en quantitatief beide. Het eerste in zooverre het de Zoon is, die, na de profeten, verschijnt; het tweede in zooverre zijne verschijning een universeel karakter draagt. Het eerste is zaak van concentratie: de eene en eenige na de velen, betrekkelijken; het tweede van expansie: de geheele wereld na het enkele volk. Eenerzijds geldt: „God, voortijds vele malen en in vele deelen gesproken hebbende door de profeten, heeft in deze laatste dagen tot ons gesproken door den Zoon" [1]; andererzijds: „God was in Christus de wereld met zich zelven verzoenende." [2]

Dit beteekent een daad, die tot verwerkelijking brengt wat is voorgenomen en beloofd en daarvan nu en dan, bij wijze van proef uitgedrukt. De daad beteekent altijd den overgang van mogelijkheid tot werkelijkheid. Zij realiseert de idee, zij concretiseert wat nog geen vaste omtrekken heeft. Zij is een gegevenheid, die zich niet

---

[1]) Hebr. 1 : 1.
[2]) 2 Cor. 5 : 19.

laat terugnemen. Met de daad is eene beslissing genomen, die een zaak tot oplossing brengt, die alles wat aan mogelijkheden, plannen, proeven bestaat, samenvat in het voldongen feit; de gesloten werkelijkheid. Op deze wijze wordt de incarnatie in het N. Testament behandeld. Zij wordt geacht samen te vallen met de volheid des tijds, met het laatst der dagen. Zij kondigt zich aan als de komst, d. i. het aanwezig-zijn, van het koninkrijk Gods. Van hier uit wordt het verleden eerst duidelijk in zijn zin en bestemming. En omgekeerd werpt het licht op de toekomst, die niet anders dan in dit licht kan worden bezien. De incarnatie beteekent dus een critisch moment in de z.g. heils-geschiedenis en in de wereld-geschiedenis in haar geheel. Zij is critisch — als wij het mogen zeggen — ten aanzien van God, omdat zij toont wie God eigenlijk is, in zooverre zij als het ware een blik werpt in het wezen van God, waarvan de bewogenheid openbaar wordt in de gave van zijn Zoon. Zij is critisch ten aanzien van den mensch. Wat mensch-zijn is en waartoe het bestemd is blijkt uit de wijze, waarop het menschelijke in Jezus Christus is opgenomen en tot voltooiing gebracht. Ook ten aanzien van den godsdienst kan de incarnatie critisch worden geacht, in zooverre zij toont, welke eigenlijk de betrekking tusschen God en mensch is. Alles wat als godsdienst zich voordoet, zijn vormen, geest, bedoelingen en verwachtingen, kan aan de incarnatie worden getoetst. Men kan haar zelfs critisch noemen ten opzichte van de werkelijkheid als zoodanig. Is zij de beslissende daad van God ten aanzien van mensch en wereld, dan ligt in haar het geheim opgesloten van wat de mensch en de wereld zijn en waard zijn. Het zal ons trouwens blijken, hoe in de figuur der recapitulatie, het weder-onder-één-hoofd-brengen van alle dingen, deze critische beteekenis der incarnatie vorm ontvangt, b.v. bij Paulus en Irenaeus. De incarnatie beteekent het samenvallen van getuigenis en persoon, van woord en handeling, van idee en werkelijkheid, van droom en daad, van verschijning en van datgene wat verschijnt, van openbaring en van Hem, die zich openbaart en van wat Hij openbaart. Men zou hier de tegenstelling tusschen contemplatie en existentie kunnen toepassen, zooals Kierkegaard deze maakt. De incarnatie beteekent, dat God niet slechts op de wereld toeziet, maar in haar ingrijpt en dat de mensch van zijn kant niet slechts als toeschouwer, maar als deelnemer opgenomen wordt in de worsteling, die met de incarnatie begint. Ook kiest de incarnatie, tegenover alle idealisme, dat slechts in den geest verwijlt, partij voor een realisme, dat de

volle werkelijkheid, de geestelijke in de eerste plaats, maar ook de geestelooze en zelfs de ongeestelijke, opneemt in de verlossende daad van God. Dit is dan geen realisme, dat zich tegenover het idealisme plaatst, maar dat dit in zich opneemt. Men kan dit hooger realisme noemen. In het verband van ons onderwerp is de uitdrukking „biblischer Realismus'' wellicht op haar plaats, die Piper tegenover „weltflüchtiger Spiritualismus'' stelt. Terecht merkt hij op: „das Neue Testament sieht unzweifelhaft das Erlösungswirken Gottes auch als ein Geschehen in der Zeit mit einem in der Zukunft liegenden Ziele an, nicht nur als ein Geschehen, das senkrecht zur Zeit erfolgt. So sorgsam bedacht man sein muss, das Pneuma gegen das natürliche Geschehen abzugrenzen, so entschieden muss doch auch der dynamisch-teleologischer Charakter des Pneuma betont werden.'' [1]) Wat Piper hier zegt van het pneuma, den Geest, geldt natuurlijk a fortiori van de sarcosis, de vleeschwording.

Op deze wijze meenen wij recht te doen aan wat wij noemden de structuur van het N. Testament, dat in de verschijning van Jezus Christus de definitieve verbinding van God en mensch teekent. Het vat alles in Hem persoonlijk samen wat het O. Testament aan trekken en figuren bevat. Het is als het portret, waarin alle schetsen en vóórstudiën hun eenheid en bestemming vinden. Het maakt deze âf. En deze N. Testamentische structuur heeft de Christelijke Kerk aanvaard en telkens heeft zij getracht naar gelang van de situatie, waarin zij zich bevond, zich volgens deze te orienteeren. Wij zullen zien hoe zinrijk de woordverbinding Jezus Christus is en op elk deel daarvan op zijn beurt het accent laten vallen. Op zijn zelf-getuigenis berust alles wat wij van Hem kunnen weten. In dien zin is Hij vóór alles het Woord Gods. Maar het Woord is vleesch geworden. Het spreekt niet alleen tot ons, maar het leeft met ons mede. Het komt er dus op aan Hem, om het zoo uit te drukken, perspectivisch te zien en in zijn woord den weerklank te hooren van wat in Hem zelven leeft, zoodat zijn spreken en handelen en heel zijn leven de projectie vormt van zijn zijn, d. i. van het geheim van zijn verschijning als de God-met-ons.

Van deze verschijning dragen wij geen andere kennis dan door het kerygma, de boodschap, die zijn apostelen als het Evangelie hebben gepredikt, bij woord en bij geschrift. Hun getuigenis is de

---

[1]) O. Piper, Die Grundlagen der evangelischen Ethik II B., 1930, S. IV f.

reflectie van het zelf-getuigenis van Jezus Christus, dat zij hebben gehoord en geloofd. Het woord reflectie kan ons niet bevredigen. Het is mechanisch. Het wordt niet beter, als wij het door indruk vervangen, zooals Herrmann dit gaarne doet. Hij spreekt er van hoe „im Verkehr mit ihm (het N. Testament) die Anschauung des geistigen Bildes Jesu aufgeht, und wenn wir dann an dieser uns geschenkten geschichtlichen Tatsache erleben, dass sie uns vor die Wirklichkeit des Einzigen stellt, dem wir uns ganz unterwerfen können. Das ist offenbar die Erfahrung, die die Menschen, die im neuen Testament zum Wort kommen, gemacht zu haben meinten."[1]) Dit beeld drukt uit „das innere Leben Jesu, das uns aus dem Zeugnis der Jünger als etwas in der Welt Wirkliches und Wirksames entgegentritt, wenn es sich in uns durch seine Kraft offenbart." [2]) Dit is niet de wijze, waarop de betrekking tusschen Jezus en de apostelen juist wordt geïnterpreteerd. Deze is veeleer die van zijn zelf-getuigenis en hun getuigenis aangaande Hem, dat door het eerste is gewekt. Vandaar dat dit getuigenis voor hen een innerlijken drang beteekende, een goddelijke roeping, die toegeschreven wordt aan den Heiligen Geest als de Geest van den levenden Christus zelf. Wil men een beeld hiervoor gebruiken, dan is het niet dat van den spiegel, die reflecteert wat zich voor hem plaatst: dit is een zuiver mechanisch gebeuren, geen handeling. Ook de photographie drukt de bedoeling niet uit. Zij is evenzeer de mechanische reactie der gevoelige plaat. Veeleer kan het portret dienst doen, dat geboren is uit de inspiratie, die het origineel den schilder heeft ingeboezemd. Eigenlijk is het portret dus het werk van den eerste. De laatste geeft slechts weer wat deze in hem heeft gelegd en gewekt. Het is zoo als Forsyth opmerkt, dat feit en verklaring niet van elkander zijn te scheiden „The one fact has two constituents: we have first the history or the manifestation, and we have second the inspiration or the interpretation of the history. We have first God entering the world and we have second this entry of God entering man." [3]) Zóó opgevat is zoowel wat de apostelen spreken als schrijven, prediking en getuigenis. Het zijn geen geschiedschrijvers. Het program dezer apostolische litteratuur is gegeven met wat tegen het einde in het Evangelie van Johannes staat: „Deze (teekenen) zijn geschreven, opdat gij geloovet, dat Jezus is de Christus, de

---

[1]) W. Herrmann, Ethik[5] Neudr., 1921, S 101.
[2]) W. Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott[5]/[6], 1908, S. 64 f.
[3]) P. T. Forsyth, l. c. p. 149, 199.

Zoon van God en opdat gij, geloovende, het leven hebbet in zijnen naam." [1]) Het is dus litteratuur van pragmatischen aard in den goeden zin des woords. Deze is geschreven niet over, maar uit de dingen, die zij beschrijft. Hall noemt het Nieuwe Testament een deel der christelijke propaganda. „This propaganda was initiated by those who were witnesses of his resurrection and ascension and whose interpretation of his life was dominated by the thought of his being their glorified Lord . . . . The cry 'back to Christ' in so far as it means an elimination of post-pentecostal Christology, if it could be satisfied, would reduce into the stupidity with which, the Gospels being witness, his intimates received his teachings when he walked the earth" [2]).

Hier wordt een beroep gedaan op het geloof. Het is niet de bedoeling dit van zijn unieke beteekenis, zijn goddelijk apriori, te berooven, als wij nog eens wijzen op de analogie met wat wij congenialiteit plegen te noemen, als het gaat om kennis en waardeering van geestelijke verschijnselen. Of als wij ons beroepen op het „einfühlen", dat als voorwaarde wordt gesteld voor elke psychologie, die haar voorwerp wil verstaan. Of als wij herinneren aan het in-resonantie-zijn of het in-sympathie of in-antipathie-zijn, waarop de phaenomenologie zich beroept als voorwaarde voor elk contact met het „wezen" der verschijnselen. Deze parallellen dienen alleen om aan te wijzen, dat evenals een apriori onmisbaar is tot het weet-hebben van eenige werkelijkheid, en dat dit telkens moet beantwoorden aan datgene, wat zich er aan opdringt, zoo ook ten aanzien van de geestelijke dingen bij uitnemendheid, d. i. de openbaring van God, het geloof noodzakelijk is, niet als een apriori, een aanleg of structuur, waarover de menschelijke geest als gereed goed heeft te beschikken, maar als een orgaan, dat de openbaring zelve in den mensch schept en actief maakt.

De onderstelling van het geloof is die van de geestelijke afhankelijkheid van zijn voorwerp. Men lette op de qualificatie der afhankelijkheid als geestelijk. Dit beteekent, dat zij zin heeft, in dien zin, dat zij vrijwillig is aanvaard en uitzichten opent. Dit is niet wetenschappelijk. Maar het is ook niet on-wetenschap. Het behoort tot eene andere orde dan de wetenschap. Het behoort niet tot de sfeer der algemeen menschelijke ervaring of bewijsvoering, maar tot die van de persoonlijke zekerheid. Het staat daar niet alleen.

---

1) Joh. 20 : 31.
2) Fr. J. Hall, The Incarnation, 1915 p. 305, 330.

Het staat er naast zooveel wat, als niet-wetenschappelijk in den formeelen zin des woords, aan andere wetten beantwoordt en door andere categorieën wordt bepaald. Als men dus het verwijt hoort, dat deze constructie on-wetenschappelijk is, mag onmiddellijk worden gevraagd: Wat bedoelt gij met wetenschappelijk? Is alleen de positivistische of de rationalistische wetenschap wetenschap en gaat het aan wat daarbuiten valt on-wetenschappelijk te noemen? Wat niet-wetenschappelijk is in zijn wezen is daarom nog niet on-wetenschappelijk. Het kan vóór- en boven-wetenschappelijk zijn. Het kan zelfs de gegevens en richtlijnen bevatten van eene andere soort van wetenschap dan de genoemde.

Dit geldt ook ten opzichte van ons onderwerp. Indertijd heeft Albert Schweitzer de gangbare z.g. wetenschappelijke opvatting over het leven van Jezus bestreden. [1]) Deze ging uit van de onderstelling, dat bij de beoordeeling der bronnen moest worden ondersteld, dat de oudste daarvan met Jezus als met een mensch te doen hebben. Deze menschelijke Jezus der synoptische overlevering is dan later opgelost in of vervangen door den bovenmenschelijken, goddelijken Christus van Paulus, Johannes en de kerkleer. Grondslag en maatstaf zijn dus gegeven in het menschelijke, redelijke, waaraan dan later de nimbus van het goddelijke, mysterieuze wordt toegevoegd. Schweitzer wijst deze onderstelling af. Hij vervangt het liberale Jezus-beeld door het eschatologische. Wèl bevinden zich in het Evangelie primitieve en hoogere bestanddeelen bijeen. Maar beide kunnen oorspronkelijk zijn. Zij volgen niet chronologisch op elkaar. De Christus der Evangeliën is eene boven-menschelijke figuur. Hij wil eschatologisch worden opgevat. Hij draagt het Messias-geheim bij zich. En de ethiek, die hij predikt, is een interimsethiek in afwachting van de toekomst. Schweitzer keert niet terug tot de kerkelijke christologie. Voor hem is de geheele Christus een beeld. Maar een, dat zich niet rationalistisch laat analyseeren, zoodat de menschelijke Jezus, als historisch, kan worden losgemaakt van den goddelijken Christus als on-historisch. De kerkelijke christologie neemt de realiteit van beide „beelden", van den menschelijken historischen Jezus en den goddelijken, eschatologischen Christus, aan. Maar voor haar zijn deze twee beelden één. En dit beeld is eene werkelijkheid, historisch en supra-historisch, menschelijk en goddelijk in éénen.

---

[1]) Alb. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1906, 4 Aufl. 1926.

Zoo oordeelt de kerkelijke christologie, niet op wetenschappelijke, maar op geestelijke gronden. Hiermede is echter niet gezegd, dat dit wetenschappelijk onbelangrijk zou zijn. Wat wij aanhaalden van Schweitzer's theorie strekt ten bewijze, dat een bepaalde soort van wetenschap, met bepaalde rationalistische of positivistische onderstellingen, volstrekt niet het recht heeft zich voor alleen wetenschappelijk te houden. Veel minder nog om datgene, wat buiten haar bereik valt binnen haar bereik te trekken en om te vormen tot wat aan haar maatstaf beantwoordt. In zooverre leven wij in een beteren tijd dan in dien van de suprematie der rationalistische wetenschap, ook in hare theologische toepassing. Als men b.v. leest wat Bultmann over de christologie van het N. Testament schrijft, is men mijlen ver verwijderd van de oude rationalistische onderstellingen. Het „Christusereignis" is centraal. „Was Jesus als Offenbarung Gottes verkündigt ist er selbst, ist Christologie" [1]) geldt van de Johanneïsche litteratuur, maar van deze niet alleen. Zij geldt van het geheele N. Testament. Dergelijke uitingen zijn alleen mogelijk in een sfeer, die plaats laat voor de verscheidenheid, de meerdimensionaliteit der werkelijkheid. Hiermede wordt, meer dan vroeger, rekening gehouden. Er komt zoo ruimte voor de erkenning, dat er een hemelsbreed onderscheid bestaat tusschen de verschijnselen der natuur en die van het geestelijke leven; dat dit laatste niet te doen heeft met verschijnselen slechts, maar met geestelijke grootheden, die zich niet in verschijnselen laten oplossen; dat deze grootheden slechts kunnen worden onderkend door een geest, die er mede verwant is, en er zin voor heeft. Dit is iets geheel anders dan wat wij godsdienstig en bepaaldelijk christelijk geloof noemen. Voor dit laatste stellen wij de voorwaarde van openbaring, in den zin van actie van Gods Geest, en van geloof als de reactie op de openbaring. Maar in elk geval is er eenige opening gekomen voor wat uitgaat boven de beperkte sfeer en methodiek van empirie en redelijkheid alleen. Zóó veel is zeker, dat de kerkelijke belijdenis der incarnatie berust op het kerygma der apostelen en dat dit teruggaat op het zelf-getuigenis van Jezus Christus. Dat er destijds een zekere geestelijke sfeer bestond, die als Orientalisme of Hellenisme wordt aangeduid, en die geladen was met zekere voorstellingen, gevoelens en verwachtingen, welke aan de incarnatie herinneren,

---

[1]) Rudolf Bultmann, Glauben und Verstehen. Ges. Aufs. 1933, S. 265. Vgl. ders., Zur Frage der Christologie, Zwischen den Zeiten, 1927, S. 41 ff.

doet hiervan niet af. Het gaat niet aan het eerste uit het laatste af te leiden als element of resultante. Hierbij wordt voorbijgezien, dat overeenkomst nog geen verwantschap insluit, en dat analogie niet hetzelfde is als identiteit. Vooral, dat de christelijke incarnatie de pretentie heeft van een absoluutheid, die haar geheel onderscheidt, reeds formeel, van wat elders voorkomt, terwijl het materieele verschil kenbaar wordt zoodra wij vragen naar den aard der betrekking tusschen God en mensch, die door deze incarnatie wordt geacht tot stand te komen. Er is geen sprake van vergoding, maar van verlossing. Niet het mensch-zijn wordt opgeheven, maar het zondig-mensch-zijn. Mensch Gods te worden is voor den enkelen mensch het doel der incarnatie; Koninkrijk Gods voor de geheele schepping. Daarom ligt het geheim der incarnatie in de vereeniging, niet in de vereenzelviging van God en mensch in Jezus Christus.

II. JEZUS CHRISTUS

Het is een petitio principii, dat wij hier een persoon noemen en niet eene onpersoonlijke grootheid, b.v. het Christendom of het Evangelie. Het Christendom is eene geestelijke en zelfs eene wereldlijke macht — men denke b.v. aan zijn socialen en cultureelen invloed —, maar deze ontleent haar kracht aan de scheppende bezieling van een persoon. Meer dan het woord Christendom verwijst het woord: Kerk daarheen. Met dat woord zijn wij in de sfeer, die een uitgesproken geestelijk karakter draagt en gedragen wordt door het geloof in Hem, die deze gemeenschap heeft gesticht en haar bezielt. Het gaat niet aan van christelijke kerk te spreken zonder dat dit beteekent Kerk van Christus. Dit verband is zóó nauw, dat eigenlijk de benaming Christelijke Kerk een pleonasme is. Het woord Evangelie, wèl verstaan, is altijd een verkorte uitdrukking. Het is altijd, *sousentendu,* Evangelie van Jezus Christus. Door de bijvoeging van het bepalend lidwoord, als *het* Evangelie, wordt dit karakteristiek uitgedrukt. Het Evangelie is iets concreets, iets bepaalds, iets unieks en het is dit, omdat het te doen heeft met de verschijning van Jezus Christus. Vandaar dat de strijd over de uitlegging van de uitdrukking: Evangelie van Jezus Christus, geen zin heeft. Het is niet de vraag, hoe men deze later heeft opgevat in een geest, die critisch staat tegenover de traditie der kerk, — men denke aan Lessing —, maar hoe deze traditie haar van meet aan, tot in hare vormende elementen, heeft verstaan. En dan is Jezus Christus in de eerste plaats het object

van het Evangelie: dat Hij verschenen is in deze wereld vormt den inhoud der goede boodschap. Maar tot deze verschijning behoort óók, dat hij het subject van het Evangelie is: zelf is Hij de eerste, die er getuigenis van aflegt, dat Hij in deze wereld verschenen is. Hij is immers een levend persoon, geen onpersoonlijk goed. Zijn zelf-getuigenis, hoezeer getemperd door de Socratische methode der indirecte mededeeling, is dus de eerste en authentieke verklaring van wat zijn verschijning beteekent. Zoo vloeien subject en object samen in de eenheid van woord en persoon, zooals zij het ook doen in die van werk en persoon. Deze volledigheid, die in zich samenvat wat wij het rhythme van alle beweging, den gang van alle leven zouden kunnen noemen, de wet ook van alle levens-besef of denken, is kenmerkend voor wat als de verschijning van Jezus Christus in het N. Testament ons tegemoet komt.

Dat deze verschijning een persoonlijk karakter draagt verwondert ons niet, als wij ons herinneren, hoe in het O. Testament de openbaring van God zich concentreert en consolideert in de gestalte van den Messias. Het N. Testament berust op de stille onderstelling, dat de Messias een persoon is, die verwacht wordt, één persoon, wiens komst beslissende beteekenis zal hebben voor het volk Israël en voor de geheele wereld. En deze open plaats wordt geacht door de verschijning van Christus te zijn vervuld. En wat voor de O. Testamentische verwachting op hare hoogtepunten het wezenlijke der Messias-verschijning is: het God-met-ons, heeft in de Christus-verschijning vorm aangenomen, gestalte verkregen. Het gaat er altijd om, dat men in Hem met God zelf te doen heeft, dat er niets meer is tusschen God en den mensch — en dit wordt in de intens religieuze belichting negatief als het wegnemen van toorn en vijandschap, en positief als het aanbrengen van genade en geloof aangeduid —, dat God zóo dicht bij den mensch gekomen is als de oorspronkelijke afstand tusschen beiden mogelijk maakt. Vandaar de nadruk die, als vanzelf sprekend, wordt gelegd op de finale beteekenis van de Christus-verschijning, en daarmede op hare volstrekte en critische beteekenis.

Men heeft daarbij rekening te houden met het feit, dat het levende geheel meer is dan de som der deelen en dat deze, elk op zijn plaats, slechts in verband met het geheel kunnen worden gekend. Dit geldt ten opzichte van elk organisme en zelfs ten aanzien van een mechanisme, dat zin heeft en een bedoeling uitdrukt, maar allermeest ten aanzien van het persoonlijke leven. De analyse heeft natuurlijk

groote waarde, ook in de geesteswetenschap, maar ten slotte kan zij het niet zonder synthese stellen en deze heeft de leiding. Vandaar de verschillende lijnen, zijden, verbindingen, stoffen, die zich aan eene en dezelfde figuur laten onderscheiden en die toch eene eenheid vormen. Men denke bij den mensch aan wat hij gemeen heeft met de stoffelijke wereld, met het plantaardige, het dierlijke, en hoe hij toch daarboven het hoofd opheft als mensch. Op geheel andere wijze is dit bij Christus het geval. Wat men in Hem onderscheidt en onderscheiden moèt is van zeer verschillenden aard. Men denke aan het Israëlietische en het algemeen-menschelijke; aan het historische en het meer-dan-historische; aan de zondeloosheid en de heiligheid; aan het mensch-zijn en het meer-dan-mensch-zijn; aan het staan aan de zijde van den mensch en aan het staan aan de zijde van God, zooals de kerk dit paradoxaal heeft uitgedrukt in de formule God-mensch. Ziedaar evenzoovele onderscheidingen, die nog geene scheidingen behoeven te zijn en het inderdaad niet zijn, als zij hunne eenheid vinden in de levende persoon. De oude Kerk heeft hieraan vast geloofd, in navolging van de apostelen en, naar wij meenen, volgens het zelf-getuigenis van Jezus zelf. Zij legde daarbij altijd den nadruk op het meer-dan, het goddelijke, dat de leiding had in de Christus-verschijning: Bekend is het adagio: aut Deus- aut non bonus homo; òf God, òf geen goed mensch, zooals Victorinus Afer het naar aanleiding van een woord van Jezus tegenover den Ariaan Candidus formuleert: Haec dicens Deus fuit, si mentitus non est; si autem mentitus est non opus Dei omnimodis perfectum: dit zeggende was Hij God, als Hij niet gelogen heeft. Heeft Hij echter gelogen, dan is Hij niet het in alle opzichten volmaakte werk van God. Zeer modern drukt Pratt deze tegenstelling uit, als hij de aanspraken van Jezus, als zij geen zin hebben, toeschrijft aan een paranoïcus, die lijdt aan theomegalomanie [1].

Wij hebben reeds opgemerkt, dat ten aanzien van het mysterie der persoon altijd zekere vóór-onderstellingen noodig zijn om deze persoon te kennen. Hoe hooger de persoon staat, hoe meer zij zich van het alledaagsche, voor de hand liggende, verwijdert, hoe meer zij het *quant à moi* heeft van de oorspronkelijkheid, de genialiteit, de zedelijke en vooral de religieuze zelfstandigheid en uit voor slechts haar persoonlijk toegankelijke levensdiepten leeft, des te meer klemt de eisch van wat wij congenialiteit noemden.

---

[1]) James B. Pratt, The religious consciousness, 1923, p. 461.

Dit woord bevredigt ons zoolang wij met menschen te doen hebben. Ten aanzien van God spreken wij van geloof, als het geheim van contact. Is Jezus Christus dus meer-dan-mensch in den zin, dien wij boven ontwikkelden, dan wordt ten aanzien van Hem een beroep gedaan op iets wat — veel meer nog dan congenialiteit — niet voor de hand ligt, niet tot ieders beschikking staat en aan iedere critiek onderworpen is. Dit beteekent geen sprong in het crltiek-looze en ongerijmde. Er zijn, zooals wij reeds opmerkten, tal van gegevens in de Christus-verschijning, die zich voor onderzoek en critiek leenen. Maar boven deze gegevens, boven de gegevenheid zelve, gaat de levende persoon uit, die, als zij werkelijkheid is, zich als zoodanig opdringt aan de hiervoor vatbare en toegankelijke persoon. Er is een grens, die zich bij alle onderzoek, bepaaldelijk bij wetenschappelijk onderzoek voordoet: die der werkelijkheid, waartoe alleen toegang heeft wat men on- of beter vóór-wetenschappelijk kan noemen, iets van persoonlijken aard, noem het zin, besef, sympathie of antipathie, liefde of haat, en in laatster instantie geloof. In zijn praegnanten zin reserveeren wij voor dit laatste woord gaarne de sfeer der hoogste werkelijkheid, die van God en zijne openbaring. Kierkegaard heeft hierop op zijne manier den nadruk gelegd, als hij de tegenstelling maakt tusschen leeraar en Verlosser. Hoezeer aan Socrates verknocht, laat hij dezen toch los, als hij niet alleen de kennis, maar ook de voorwaarde tot kennis als noodzakelijk goed beschouwt ten aanzien van het Evangelie. M. a. w. een schepping van God is noodig, waardoor de mensch gelooft. De hulp bij de geboorte, waarin voor Socrates de taak der philosophie bestaat, is onvoldoende. Het nieuwe leven zelf moet door de religie worden geschonken. „Alle gefabel en uitbazuinen, dat hij, zonder van den Leeraar de voorwaarde te ontvangen, slim genoeg was om Gods incognito te ontdekken, dit alles is gepraat, waardoor men niet leerling wordt, maar slechts met God den spot drijft.'' [1]) Kierkegaard stelt, terecht, de voorwaarde van openbaring en geloof. Hier valt inderdaad in laatster instantie de beslissing, als het ten aanzien van Jezus Christus gaat om het alternatief: aut Deus- aut non bonus homo.

Onze kennis van Hem putten wij in de eerste plaats uit de getuigenissen van en over Hem in het N. Testament. Daarbij gaan de Evangeliën vóór. Bepaaldelijk als men de incarnatie behandelt,

---

[1]) S. Kierkegaard, Philosophische Brocken u. s. w. 1r T. 1925, S 59.

moet men vóór alles vragen naar wat deze ons aangaande den Geïncarneerde, zijne verschijning in het vleesch, als mensch, bekend maken. Het is geraden hierbij goed te onderscheiden tusschen den zin van: in het vleesch en: naar het vleesch.[1]) Brunner legt op deze onderscheiding den nadruk, maar hij past haar, naar ik meen, niet zuiver toe. [2]) De laatste uitdrukking beteekent een misvatting: men houdt zich aan de menschelijke verschijning van Jezus Christus op zich zelf, aan haar historischen vorm, haar tijdelijk karakter. Dit wordt door Paulus gewraakt. Het heeft voor hem afgedaan. Het heeft geen geloofs-waarde. Deze verschijning als zoodanig was voor iedereen toegankelijk, die met Jezus, als tijdgenoot, in aanraking kwam. Scherp hiervan moeten wij onderscheiden de uitdrukking: in het vleesch. Zij beteekent de goede opvatting, deze, dat de verschijning van Christus niet losgemaakt mag worden, ook en juist door den geloovige, van de wijze waarop zij een historischen vorm, een tijdelijk karakter heeft aangenomen. Want hierin, in deze verbinding van zijn God-zijn en zijn mensch-zijn — immers, mensch-zijn beteekent in de geschiedenis, als tijdelijk, zijn opgenomen, terwijl God-zijn beteekent boven de geschiedenis en de tijdelijkheid verheven zijn — ligt juist het geheim van zijn verschijning als daad van vernedering, als offer eenerzijds en als betoon van solidariteit en verlossing andererzijds.

Natuurlijk heeft deze verschijning in het vleesch slechts zin, als zij als verschijning wordt gewaardeerd, m. a. w. als er iets is, het meer-dan-vleesch, de geestelijke, goddelijke achtergrond daarvan, die door zijne aanvaarding van het vleesch in zijn zwakheid hieraan relief geeft, zoowel antithetisch als synthetisch, nl. door tegelijk de onwaardigheid en de waarde van het vleesch uit te drukken. Daarom is het niet mogelijk den Christus in het vleesch los te maken van den Christus naar den geest. Daarom gaat het ook niet aan den „Christus der Evangeliën" los te maken van dien der zendbrieven; nog minder den Christus der synoptische Evangeliën van dien van het Evangelie van Johannes, als meer oorspronkelijk, d. i. meer menschelijk. Waarom moet het menschelijke het oorspronkelijke zijn? Harnack, en velen met hem, gaan, als van zelf sprekend, van de synoptici uit, als zij willen vaststellen, wie Jezus „eigenlijk" geweest is. Maar zij kunnen niet nalaten niet slechts

---

[1]) 1 Tim. 3 : 16, 2 Cor. 5 : 16.

[2]) Em. Brunner, Der Mittler, 1927, S. 132 ff. Vgl. mijne beoordeeling van dit boek N. Theol. Stud. 11e Jaarg. Afl. 4, 1928.

de synoptici van Johannes en de brieven te scheiden, maar ook in de synoptici zelven groote scheiding te maken en bepaalde uitspraken hetzij te verwaarloozen of uit te sluiten. De zuurdeesem van het rationalisme, in dit geval van een redelijke, „zuivere" menschelijke kern van het Christendom, heeft zeer sterk doorgewerkt. Maar hij is bezig terrein te verliezen. Het gaat om een petitio principii, die in het N. Testament zelf geen grond vindt. Zoowel de synoptici als Johannes dragen het karakter van eene prediking en alle Evangeliën zijn geboren uit den kring, waarin de zendbrieven werden geschreven. Het is geen goed voorbeeld, dat de Alogoi in de tweede eeuw hebben gegeven, toen zij, om de Logos-leer te bestrijden, de synoptici tegen Johannes uitspeelden. Dr. Gerretsen heeft zich zelf geen goeden dienst bewezen, toen hij zich in zijn Christologie beperkte tot de gegevens der synoptische Evangeliën. [1]) Methodisch kan het juist zijn hiermede te beginnen; ook paedagogisch, zooals b.v. Ihmels doet, om een gemeenschappelijken grondslag met zijne lezers te hebben. [2]) Maar een en ander is niet beslissend en principieel. Het heeft zijn waarde. Het is niet voor niet, dat wij vier Evangeliën hebben en dat Johannes anders gericht is dan de eerste drie; ook dat wij naast de Evangeliën de brieven hebben. De synoptici leggen den nadruk op de verschijning in het vleesch, niet op den achtergrond van God; Johannes doet het laatste. Het begin is daarvoor reeds teekenend. De brieven stellen zich in dienst van den Heer, den Verheerlijkte, die de dienstknechtsgestalte heeft afgelegd, maar wiens heerlijkheid deze toch duurzaam onderstelt.

In de Evangeliën vinden wij Jezus zelf, aan het woord en aan het werk. Zij brengen ons midden in ons onderwerp. Zoo als Hij daar verschijnt en rondgaat is Hij een mensch, ruimtelijk en tijdelijk beperkt, behoorend tot een bepaald gezin en geslacht, een volk en een ras, levend in een zeker historisch en geestelijk verband. In zooverre is niets menschelijks Hem vreemd. Hij is geheel als onzer een. Want het menschelijke is niet het algemeene en abstracte, maar het bepaalde en concreete. Hij eet en drinkt; Hij is vermoeid en slaapt; Hij is droevig en blijde; Hij heeft zorg en toornt; Hij strijdt en lijdt; Hij leeft en Hij sterft. Kortom, niets menschelijks is Hem vreemd. En dit alles is bij Hem zoo echt en zuiver, dat Hij niet slechts is een mensch, maar *de* mensch.

---

[1]) J. H. Gerretsen, Christologie; de persoon en het werk des Heeren, 1911, bl. 6.

[2]) Ludw. Ihmels, Zentralfragen der Dogmatik in der Gegenwart³, 1918, S. 90, 37.

En toch is Hij tegelijk een vreemde in de wereld der menschen. Hij is op deze aarde niet tehuis. Hij heeft heimwee naar een andere sfeer. Hij staat boven den tijd en de ruimte. Hij beschikt over de machten van natuur en geest. Hij vergeeft de zonden. Zijn woord beslist over tijd en eeuwigheid. Hij, die in den tijd leeft, is de Heer van alle tijden. Hij is niet alleen zondeloos, maar heilig. Het is altijd weer: meer-dan, anders-dan de anderen. Hij staat aan den kant van God. Hij is niet slechts een kind van God, maar *de* Zoon van God. Men vindt de uitdrukking daarvan niet alleen in het Evangelie van Johannes, zooals in het zg. hoogepriesterlijk gebed, met zijn: „En nu, verheerlijk Mij, Gij Vader, bij Uzelven, met de heerlijkheid, die Ik bij U had eer de wereld was." [1]) Ook in de synoptische Evangeliën komt zij voor. Men denke aan zijn getuigenis: „Alle dingen zijn Mij overgegeven van mijnen Vader en niemand kent den Zoon dan de Vader en niemand kent den Vader dan de Zoon en dien het de Zoon wil openbaren. Komt herwaarts tot Mij, allen, die vermoeid en belast zijt en Ik zal u rust geven." [2]) Of aan de voorspelling van het laatste oordeel; „wanneer de Zoon des menschen komen zal in zijne heerlijkheid en al de heilige engelen met Hem, en Hij zal zitten op den troon zijner heerlijkheid. En vóór Hem zullen al de volken vergaderd worden; en Hij zal ze van elkander scheiden, gelijk de herder de schapen van de bokken scheidt; en Hij zal de schapen tot zijne rechterhand zetten, maar de bokken tot zijne linkerhand. Alsdan zal de koning zeggen tot degenen, die tot zijne rechterhand zijn: Komt, gij gezegenden mijns Vaders! Beërft dat koninkrijk, hetwelk U bereid is van de grondlegging der wereld." [3])

Zoo staat Hij tegelijk aan den kant van God en aan dien van den mensch; Hij is Heer van alle tijd en kind van zijn tijd. Dit beteekent eene spanning, die zich in zijn geheele leven en bepaaldelijk in de critische momenten — men denke aan de verzoeking in de woestijn, aan Gethsemane en Golgotha — vertoont. Maar tegelijk beteekent het eene aanpassing van de zijde van God naar die van den mensch. Dit woord kan misverstand wekken, maar dit misverstand is dan inhaerent aan alle openbaring. Zich openbaren beteekent aanpassen, nl. aan de vatbaarheid van hem, wien iets geopenbaard wordt. Het wil immers den afstand wegnemen, het contact leggen en dit geschiedt tusschen ongelijken niet dan door aanpassing. En waar

---

[1]) Joh. 17 : 5.
[2]) Matth. 11 : 27 v.
[3]) Matth. 25 : 31 v.v.

de ongelijkheid nergens grooter is dan tusschen God en mensch, is nergens meer adaptatie noodig. Zij raakt zoowel de intellectueele als de geestelijke vatbaarheid van den mensch. Zij is zuiver paedagogisch ten opzichte van het mensch-zijn als zoodanig. Zij is medisch versterkt ten opzichte van het zondige mensch-zijn. Dit betreft Jezus woorden en daden en zijne verschijning zelve. Het betreft ook de bewoordingen, waarin hiervan door de apostelen getuigenis wordt gegeven. Men denke aan het veelvuldige gebruik van gelijkenissen en zinnebeeldige handelingen. Aan de wijze, waarop Hij zich telkens ten aanzien van het heden tot een nog-niet beperkt. Aan het karakter van incognito — om de geliefkoosde uitdrukking van Kierkegaard te gebruiken — dat zijne verschijning draagt. Als bij Johannes velen zich ergeren, omdat Hij, „de Zoon van Jozef, wiens vader en moeder wij kennen," zich noemt het brood, dat uit den hemel is nedergedaald, zegt Jezus: „Wat dan, als gij den Zoon des menschen zaagt opvaren, daar Hij te voren was?" [1]) Maar ook de synoptici zijn vol van dezen trek. Als Jezus verheerlijkt wordt op den berg, vallen de discipelen op het aangezicht en worden zeer bevreesd. „En Jezus, bij hen komende, raakte hen aan en zeide: Staat op, en vreest niet." [2]) Hiermede stemt overeen, dat Hij gewoonlijk iets zegt en doet, zonder er uitleg van te geven. Zijne methode is dikwijls de indirecte, die van Socrates. „Wat Ik doe weet gij nu niet, maar gij zult het na dezen verstaan." [3]) Het ligt geheel in deze lijn, dat Hij zoo zelden spreekt over zijn heiligheid en godheid; ook over de centrale bedoeling van zijn komst op aarde: de verzoening, en veel meer over de komst van het koninkrijk Gods als het resultaat daarvan, terwijl de apostolische prediking over een en ander zoo breed uitweidt. Het past bij het incognito, d. i. de indirecte verschijning en bij de voorloopigheid, d. i. de indirecte onthulling daarvan.

Vandaar de reserve, waaronder Hij van zichzelf pleegt te getuigen. Dit getuigenis draagt bijna altijd een incidenteel karakter. Er moet een bepaalde aanleiding voor zijn. Terecht heeft men gesproken van het Messias-geheim. Het wordt slechts nu en dan ontsluierd. Men denke aan de wijze, waarop Hij aan Petrus de belijdenis ontlokt, dat Hij de Christus is, de Zoon des levenden Gods, en deze belijdenis uitdrukkelijk kenmerkt als eene, die „vleesch en bloed u niet heeft

---

1) Joh. 6 : 62.
2) Matth. 17 : 6 v.
3) Joh. 13 : 7.

geopenbaard, maar mijn Vader, die in de hemelen is." [1]) Met dit al zijn al zijne woorden ten slotte één woord, één getuigenis van de tegenwoordigheid van God in Hem. Zijn woorden worden gesteund en toegelicht door zijn daden, die tenslotte één daad zijn, één werk, als een ambt, een opdracht van den Vader, waarbij het verschil tusschen handelen en lijden volkomen verdwijnt, omdat het lijden voor Jezus de meest volstrekte uiting is van activiteit. „Niemand neemt het leven van Mij, maar Ik leg het van Mij zelven af. Ik heb macht het af te leggen en Ik heb macht het wederom te nemen. Dit gebod heb Ik van mijnen Vader ontvangen." [2]) Wie zóó van woord en daad spreekt, spreekt van persoon. Hiermede is immers bedoeld de geheimzinnige eenheid, de bron van levens-houdingen en -uitingen, die welbewust en vrijwillig zegt wat zij zegt en doet wat zij doet. Ik beperk mij tot deze formeele en onvolledige bepaling van wat persoon is. Ik spreek niet van zelfstandigheid in den zin der humanistische persoonsopvatting, waarbij persoon een laatste grootheid is, één met haar wezen, dat in deze zelfstandigheid bestaat. Zoo wordt de menschelijke persoon in haar ivoren toren een God in het klein, d. w. z. een af-god. Immers, behalve dat de mensch nooit meer is dan een wordende en worstelende persoon, en de vrijheid, als zelf-beschikkingsrecht en -macht, veeleer ideaal dan feitelijkheid — haar wezen bestaat toch altijd hierin, dat zij geschapen is, d. w. z. dat haar ontstaan en bestaan niet in haar zelve rust, zoodat zij altijd gebonden is niet alleen aan de beperktheid van den aard van haar zijn en zóó-zijn, maar daarin ook gebonden aan de macht, die haar in staat stelt te zijn en zóó te zijn. In dit opzicht is het „wezen" van Jezus' persoon een ander dan dat van ieder mensch. Het gaat niet aan Hem, met de souvereine aanspraken, die Hij op anderen maakt en de uitspraken, die Hij van zich zelven doet, zonder meer als een menschelijke persoonlijkheid in haar hoogste uiting voor te stellen. Zoo spreekt Herrmann van „das einheitliche und anschauliche Bild eines persönlichen Lebens, das nicht seinesgleichen hat . . . ." zoodat „von allen Menschen, die ihm in der Hingabe an das Gute zu folgen suchen, sich Jesus unterscheidet nicht bloss als ihr unerreichtes Vorbild, sondern auch durch die Stellung, die er zu dem Ideal vollkommenen Lebens einnimmt." [3]) Hier is de mensch geteekend op zijn hoogst, en op zijn best: de

[1]) Matth. 16 : 17.
[2]) Joh. 10 : 18.
[3]) W. Herrmann, Ethik 5/6 1908, S. 67, 70.

zedelijk volmaakte mensch. Maar dit is niet de Jezus der Evangeliën. Hier is een rest, van meer-dan menschelijk leven, die grooter is dan de som. Men noemt dit meer-dan tegenwoordig gaarne irrationeel. In dien zin is de stelling juist: „Herrmann heeft bij zijn teekening van het beeld van Jezus te zeer de irrationeele elementen daarin, die minstens even belangrijk zijn als de door hem gekozen trekken, verwaarloosd." [1]) Men kan deze critiek op het persoonsbegrip als al te menschelijk zóó toepassen, dat men op Jezus de categorie der persoonlijkheid niet toepast. Men kan zich ook op een hooger, goddelijk persoonsbegrip beroepen. In elk geval eischt dit dubbele, in wezen verschillende, gebruik van het woord persoon eene verder reikende categorie als onderstelling van beide, b.v. die van wezen. In deze richting leidt ons ook de onderscheiding, die wij meermalen reeds hebben gemaakt, nl. dat tusschen datgene wat verschijnt, openbaar wordt en wat achter deze verschijning verborgen blijft als het geheimenis van haar wezen.

Hoe zeer dus historisch-psychologisch onderzoek ons de verschijnselen doen kennen, althans die van Jezus' mensch-zijn; en phaenomenologische bezinning ons het „wezen" daarvan doet vinden, toch is dit iets anders dan wat wij en ook de Evangeliën ten opzichte van Jezus met verschijning en wezen bedoelen. Een en ander ligt dieper, op een ander niveau. Het N. Testament geeft geen biographie van Jezus, noch een schets van zijn zelf-bewustzijn. Het gaat om het getuigenis van Jezus en over Jezus, „het Evangelie van Jezus Christus, den Zoon van God," zooals Marcus zijn Evangelie inleidt. [2]) Men schrijft de Evangeliën „opdat gij gelooft, dat Jezus is de Christus, de Zoon van God," zooals Johannes aan het eind van het zijne het uitdrukt. [3]) Het gaat dus niet aan de „zuiver" menschelijke, „zedelijke" overeenkomst van Jezus met ons, menschen, tot het steunpunt van zijn verschijning te maken. De theologie van onzen tijd in haar algemeene wending, die door Otto met zijn „Das Heilige" wordt vertegenwoordigd, heeft zoowel in hare meest rechtsche als in hare meest linksche formaties, men denke aan de dialectische theologie van Barth en Brunner eenerzijds, en aan de critische van Dr. Snethlage andererzijds, de categorie van het religieuze en bepaaldelijk van het theologische zeer scherp onderscheiden van die van het ethische of wat ook. Het gaat dan

---

[1]) A. de Buck, Stelling 5 bij zijne promotie te Leiden op 6 Juli 1922.

[2]) Marc. 1 : 1.

[3]) Joh. 20 : 31.

ook niet aan naar Jezus' „Erfahrung" of „experience" een onderzoek in te stellen in den trant der Duitsche of Angelsaksische ervaringstheologie. Daarvoor geeft het N. Testament ons geen stof of recht. Zijne „ervaring", als ervaring van Hem, persoonlijk, is incommensurabel met die van ons, zondige menschen. Zijn voorbeeld is dan ook iets geheel anders dan elk ander, evenals de navolging van Hem. Beide onderstellen het geloof in Hem als Heer en daarmede eene gebondenheid van zeer bijzonderen aard.

Onder dit voorbehoud de Evangeliën lezend, vinden wij in de *synoptische* eene doorloopende verbinding van ootmoed en hoogheid, van afhankelijkheid en gezag. Eenerzijds leeft Jezus geheel uit de hand van den Vader, die alleen goed is en alles weet; andererzijds is Hij de Stichter van het Godsrijk, de Koning der eeuwen. Het praerogatief van God, de vergeving der zonde, is voor Hem niet alleen verklaring, maar daad, één met het offer, dat Hij brengt. En zijn macht gaat niet alleen over het geestelijke leven; zij strekt zich ook uit over de geheele wereld. De teekenen, die Hij bij zijn leven doet en die zijn dood en opstanding vergezellen, zijn in dit opzicht zinrijk. De geboorteverhalen, die Jezus' boven-aardsche afkomst beschrijven, [1]) worden al te gemakkelijk tot mythen herleid. Op deze wijze kan men even goed parallellen vinden voor alles wat in zijn bestaan en leven wonderlijk is. En de ethische en paedagogische bezwaren, die men kan maken, behooren toch eerst ter sprake te komen, als is uitgemaakt, dat deze verhalen historisch en religieus waardeloos zijn. Anders plaatst men eene categorie van niet-religieuzen aard critisch boven de religieuze. Een en ander wekt bedenking tegen de critiek van Brunner en Kohnstamm, als bijkomstig en bevooroordeeld. [2]) De verhalen staan niet op zich zelve en hebben diepen zin, als de incarnatie in hare volledige werkelijkheid wordt genomen. In Christus ontmoeten elkaar de nederwaartsche en de opwaartsche lijn, als in de persoonlijke verbinding van God en mensch. Hij vormt ook de eenheid van de middelaars-figuren der oudheid, den profeet, den priester en den koning. Als zoodanig is Hij de Messias. Hij draagt den naam:

[1]) Matth. 1 : 18 vv., Luk. 2.

[2]) Vgl. Emil Brunner, Der Mittler, 1927 S. 288ff.; Ph. Kohnstamm, Schepper en schepping, 3e dl., De Heilige, 1931, bl. 170 vv. Geheel anders Karl Bornhäuser, Die Geburts- und Kindheitsgeschichten Jesu, Beiträge u. Forschungen Christl. Theol. 2 R 23 B 1930. Vgl. S IX: „Ich darf wohl sagen, dass die Resultate der Untersuchung zwar nicht meinen Glauben an dem Jungfrauensohn erzeugt haben — wie könnten sie das? — wohl aber, dass sie seine Freidigkeit (parrèsia) vermehrt haben."

Zoon van David, als praedicaat van den Messias. In de zelfde richting wijst de benaming Zoon des menschen, apocalyptische aanduiding van den hemelschen mensch, die in heerlijkheid zal komen, door Hem in verband met het lijden gebracht. Ten slotte wordt de naam Zoon van God op Hem toegepast. Feine onderscheidt bij de synoptici vierderlei beteekenis: de metaphysische, de religieuze, de theocratische en de specifiek religieuze en „wesenhafte". [1]) Natuurlijk beteekent deze onderscheiding geen scheiding. De laatste beteekenis is het, die alle andere draagt en verbindt. Zij is die van „den Zoon, dien de Vader alleen kent en van den Vader, dien de Zoon alleen kent en wien het de Zoon wil openbaren." [2]) Het gaat niet aan de quintessence der synoptische Evangeliën samen te vatten in de opvatting, dat Jezus alleen mensch is, zij het al eenig in graad. Warfield heeft gelijk: „We may reject if we please the christology of the Evangelists, and, rejecting it, insist that Christ was not divine-human, but simply a human being. But we can get no support for the private and possibly pious opinion of our own from the writings of the Evangelists." [3])

Dit geldt zeer bepaaldelijk van het Evangelie van *Johannes*. Al aanstonds wordt hier de benaming: de Zoon zonder meer in unieken zin gebezigd voor de betrekking tusschen Christus en den Vader. Het: eeniggeborene is hiervan slechts de verduidelijking. Die Zoon brengt de volle openbaring door zijn woord en werk; meer nog: Hij *is* deze zelf. Hij leeft in deze wereld, waarin hij vleesch heeft aangenomen, als een gast, zoo niet als een vreemdeling. Hij is eigenlijk boven-wereldsch. Ook tijdens zijn aardsche leven is sprake van Hem, als die in den hemel *is*. [4]) Het woord Zoon heeft hier dus de laatste der vier in de synoptische Evangeliën voorkomende beteekenissen. Het duidt aan wat Feine noemt „die Gottessohnschaft Jesu in einem nur ihm eignenden religiösen und wesenhaften Sinn".[5]) Maar het mensch-zijn is in Hem toch ook reeël en concreet, gebonden aan de Messiaansche figuur van Israëlietischen huize. Daarom worden de woorden Zoon en Christus vaak als gelijkwaardig gebruikt. De naam Zoon der Menschen komt ook hier voor in de Messiaansche beteekenis van het woord en in de verbinding van

---

[1]) Paul Feine, Theologie des Neuen Testaments[4] 1911 S. 112 ff.

[2]) Matth. 11 : 26.

[3]) B. B. Warfield, The two natures and recent christological speculation, Amer. Journal of Theol. July/Oct. 1911, p. 555 f.

[4]) Joh. 3 : 13.

[5]) P. Feine, a. a. O. S. 116.

hoogheid en vernedering. De typisch Johanneïsche benamingen moeten in dit verband worden beschouwd. De Logos of het Woord komt alleen in den Proloog voor en staat veeleer in verband met de Israëlietische opvatting van het Woord, dan met de Orientalistische. Het is de persoonlijke uitdrukking van Gods wil, die vleesch wordt, niet als een cosmisch proces of logische constructie, maar als verlossende daad. Deze vleesch-wording van het Woord beteekent dus hetzelfde als het gegeven-worden van den Zoon. In beide gevallen is liefde het motief. In deze zuiver-geestelijke sfeer brengen ons ook de woorden Leven, Waarheid, Weg, op Christus toegepast. En het is van belang, dat de werking van den Geest gebonden is aan die van de verschijning van den Zoon. Niet alleen chronologisch, maar ook soteriologisch gaat de laatste aan de eerste vooraf. „De Geest was nog niet (aanwezig), omdat Christus nog niet verheerlijkt was.'' [1]) Dat de proloog van Johannes met het Woord begint en de genealogie van den Christus rechtstreeks uit den hemel afleidt, terwijl de synoptici, althans Mattheus en Lukas, haar langs de aardsche linie tot Adam terugvoeren, is van belang. Beide zijn verschillend gericht. Johannes omvat veel meer, omdat hij alles van boven beziet. Van het vierde Evangelie geldt meer apert dan van de andere: „Das Bild des irdischen Jesus ist von der vollen Erfahrung der Macht des erhöhten Jesus aus gezeichnet.'' [2]) Toch beteekent dit onderscheid van methode geen verschil van beginsel. De historisch-genetische methode sluit in de geesteswetenschap de transscendentaal-logische niet uit en het omgekeerde is evenmin het geval. Het zelfde geldt ten aanzien van de methode der geesteswetenschap bij uitnemendheid, de theologie. Hoe zou het anders kunnen, als zij immers te doen heeft met de verbinding van God en mensch, door openbaring en geloof, en deze door middel van de unieke verbinding, die in Jezus Christus wordt geoordeeld werkelijkheid te zijn.

Dit oordeel is niet in de eerste plaats dat van den mensch, die zijn ervaring raadpleegt. Deze komt eerst in de laatste plaats. Vóór en boven alles gaat het oordeel van Jezus zelven, wiens aanspraken wij niet mogen onderschatten. Het is wat wij noemden zijn zelf-getuigenis. In de tweede plaats is het het oordeel van de apostelen, wier prediking, het getuigenis over Jezus Christus als vormende

---

[1]) Joh. 7 : 39.
[2]) P. Feine, a. a. O. S. 535.

de persoonlijke verbinding van God-zijn en mensch-zijn in éénen, zeer duidelijk is. „Het is van groot belang, dat dit kerygma van meet aan niet slechts een leer over Jezus is geweest, maar een godsdienst, een vereering, een „Kult Jesu als des Herrn", zooals Deissmann het noemt . . . . Het wijst dus niet in oorzakelijk, maar in scheppend verband terug naar Hem" [1]). Jezus werd door zijne discipelen niet slechts aangehoord, nagevolgd, vereerd, maar aangebeden. Van deze aanbidding gaan de Evangeliën uit, ook de synoptische.

III. HET APOSTOLISCH GETUIGENIS.

Wij hebben den overgang hiertoe reeds gemaakt. Het getuigenis der apostelen is reeds in de Evangeliën aanwezig, in zooverre het drong tot het te boek stellen van wat de verschijning van Jezus tot hen had gezegd en voor hen was geweest. Wij moeten hier uitdrukkelijk een plaats open maken voor den Heiligen Geest, die als de Geest van Christus den persoonlijken band vormt tusschen den Verheerlijkte en zijne geloovigen op aarde. Terecht legt Hall er den nadruk op, dat wij te doen hebben met een „post-pentecostal Christology", dat de apostelen staan op een „post-surrection standpoint". [2]) Dit beroep op den H. Geest beteekent tweeërlei. In de eerste plaats, objectief, dat wat de apostelen prediken eene realiteit is, die hen maakt tot wat zij zijn, ook als apostelen. Het is niet slechts zaak van indruk, maar van ingeving, voor wat Heim noemt „durch prophetische Intuition entstandene Gesammtanschauung, die den Uraposteln mit dem Pfingstereignis aufgegangen war". [3]) Dit sluit uit, dat wij slechts te doen zouden hebben met „den neerslag van het bewogen, hartstochtelijke religieuze leven der oudste Christengemeente, vermengd met allerlei historische herinneringen ongetwijfeld, maar waaruit wij toch geen volkomen betrouwbare historiekennis meer kunnen putten," zooals Roessingh meent. „In Christus" — gaat hij verder — „een nieuw schepsel, zeg ik Paulus gaarne na. Bij dit alles staat voor mij niet een historische persoonlijkheid, maar het N. Testamentische Christusbeeld." [4]) Hierbij komt echter de objectiviteit van het apostolische kerygma, zooals het

---

[1]) W. J. Aalders, Mystiek, 1928, bl. 167.
[2]) Fr. J. Hall, l. c. p. 319, 184. Vgl. Joh. 1 : 14, 20 : 30 v.
[3]) Karl Heim, Leitfaden zur Dogmatik, 2r B 1916, S. 8.
[4]) K. H. Roessingh, Verzamelde werken, 1e dl. 1926, bl. 210.

rust in Christus en zijn Geest, niet tot recht. Dat sluit intusschen — en dit geldt in de tweede plaats, subjectief — de subjectiviteit van dit kerygma niet uit, maar in. Deze mannen worden in hun geheel in dienst genomen, reeds tijdens zijn aardsche leven door Jezus zelf en later door zijn Geest. Vandaar het besef van roeping, dat bij hen zoo ontzaglijk sterk en autoritatief is. Zij gelooven, daarom spreken zij. Dit beteekent een verscheidenheid in de eenheid en een eenheid in de verscheidenheid, die niet altijd gemakkelijk in harmonisch verband zijn te brengen. Wat ten aanzien van de Evangeliën geldt herhaalt zich bij de brieven. Het is een herhaling, op kleiner schaal, van de vraag, hoe zich het goddelijke en het menschelijke, het volstrekte en het betrekkelijke laten verbinden. Trouwens, deze vraag keert terug overal waar levende godsdienst is. Zij vormt tot zekere hoogte het kruis van ieder geloovige.

Ten aanzien van het apostolisch getuigenis moet worden gerekend met twee factoren: een formeelen, subjectieven: ieder apostel heeft zijn eigen aard, vertegenwoordigt een bijzonder geestestype; en een materieelen, objectieven: ieder apostel komt uit een eigen geestelijk klimaat, men denke aan het verschil tusschen het Jodendom in Palestina en daarbuiten, en den invloed der „groote" wereld in den vorm van het Hellenisme, waarop reeds vroeger de aandacht is gevestigd. Intusschen moeten deze factoren, zoowel de objectieve als de subjectieve, niet schematisch worden opgevat en allerminst dwingend worden toegepast. In de eerste plaats moet men rekening houden met de gegevens van het N. Testament, waarin woorden als Woord (Logos) en leer (didache) een geheel anderen zin hebben, veel concreeter en persoonlijker, dan in Grieksch verband. Daarenboven zijn deze menschen met hun taal, denkbeelden en gevoelens gedoopt, d. w. z. opgenomen in het geloofsverband met Christus, waardoor, hoe dan ook, hun leven en daarbij ook hunne levens- en wereldbeschouwing, een nieuwe richting en inhoud heeft ontvangen.

Voor hen allen is Jezus de Kyrios, de verhoogde, hemelsche Heer, die wordt aangebeden. Hij is geen mensch, geen heros, maar Hij staat aan den kant van God, niet slechts als goddelijk, maar als God zelf. Het aanroepen van zijn naam geldt als kenmerk van het Christen-zijn. Het aardsche of historische is met het hemelsche, supra-historische verbonden, maar het initiatief is bij het laatste. Onnaspeurlijk moge zijn hoe de „Menschensohndogmatik" — om met Bousset te spreken — door de oudste Christenen is aanvaard

en hoe het Evangelie zijn weg gevonden heeft naar den Hellenistischen bodem en daar tot „Christuskultus" geworden is [1]), het feit ligt er, dat Jezus voor alle apostelen de Kyrios is.

Bij *Jacobus* is Hij „de Heer der heerlijkheid". [2]) Het is niet juist, wat Feine zegt: „Der Brief hat keine Christologie." [3])

De eerste brief van *Petrus* begint met de doxologie van „den Vader van onzen Heere Jezus Christus". [4]) Wij staan ook hier voor eene christologie in den knop.

Bij *Paulus* heeft deze zich breed ontplooid. Wij mogen de vraag laten rusten, welke plaats deze apostel inneemt in de ontwikkeling der Christelijke Kerk in verband met zijn Hellenistische scholing en heiden-apostolaat; bovenal in verband met het geheim van zijn persoon en bekeering. In elk geval is het geraden Paulus niet te ontwortelen ter wille van den omvang van zijn roeping. Hij is vóór alles Israëliet en deze gedoopt. Zijn anthropologie b.v. is O. Testamentisch. De mensch is een eenheid van lichaam en ziel. Daarbij is de geest niet slechts een derde bestanddeel van zijn mensch-zijn als zelfstandige grootheid, want het is altijd de H. Geest, van God en van Christus, die den mensch vervult als kracht van Boven. Het vleesch is, als met de schepping gegeven, niet zondig. Het kàn zondig worden, of liever, in dienst geraken der zonde, die haar oorsprong heeft in de gezindheid. In dien zin wordt dan vleeschelijk in de beteekenis van zondig gebruikt. Het wereldbeeld van Paulus is dat van zijn tijd. Het is vol van geesten en krachten. Maar alle zijn ondergeschikt aan God en zijn Zoon. Deze laatste is voor Paulus centraal. Hij is de persoonlijke verbinding van het hemelsche en het aardsche, van God-zijn en mensch-zijn. Wat Hem tot persoon maakt is de Geest. En deze persoon is de Zoon van God. Paulus ziet in Hem het beginsel van alles wat buiten God bestaat. Hij is het „door wien alle dingen zijn," zegt Paulus, als ter loops — en daardoor heeft het slechts te meer beteekenis — in den eersten brief aan de Corinthiërs. [5]) Breeder wordt deze ontologische en cosmologische beteekenis van den Christus ontwikkeld in de brieven aan de Ephesiërs en Colossensen, Hij is daar „het beeld des onzienlijken Gods, de eerstgeborene aller creature, want door Hem zijn alle dingen

[1]) Wilh. Bousset, Kyrios Christos, Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus[3], 1926.
[2]) Jac. 2 : 1.
[3]) P. Feine, a. a. O. S. 658.
[4]) 1 Petr. 1 : 3.
[5]) 1 Cor. 8 : 6.

geschapen, die in de hemelen en die op de aarde zijn, die zienlijk en die onzienlijk zijn, hetzij tronen, hetzij heerschappijen, hetzij overheden, hetzij machten: alle dingen zijn door Hem en tot Hem geschapen en Hij is vóór alle dingen en alle dingen bestaan door Hem." [1]) Zoo heeft dan de Zoon, als scheppend beginsel, belang bij de schepping, ook bij haar verval en verlossing. Zijn verschijning in deze wereld om haar terecht te brengen is dus een daad, een offer. Paulus herinnert hieraan als aan iets bekends: „Gij weet de genade van onzen Heere Jezus Christus, dat Hij om uwentwil arm is geworden, daar Hij rijk was." [2]) Elders beschrijft hij, uitvoeriger, hoe Christus, „in de gestaltenis Gods zijnde, geen roof geacht heeft Gode evengelijk te zijn, maar zichzelven heeft vernietigd, de gestaltenis eens dienstknechts aangenomen hebbende en is den menschen gelijk geworden en in gedaante gevonden als een mensch heeft hij zich zelven vernederd, gehoorzaam geworden zijnde tot den dood, ja, den dood des kruises." [3]) Een en ander wordt aangehaald als motief om de christenen op te wekken tot mededeelzaamheid en ootmoed. Zóó van zelf sprekend is het voor Paulus en de oude Christenen, dat hij er als in het voorbijgaan over beschikt met paraenetische bedoelingen. Het is de groote daad in de „volheid des tijds", hierin bestaande dat „God zijn Zoon heeft uitgezonden, geworden uit eene vrouw, geworden onder de wet." [4]) Deze daad vormt als het ware een intermezzo. Van daar dat bij de geheele acte van het mensch-worden en mensch-zijn het initiatief en de leiding berusten bij de godheid. Dit mensch-worden wordt door Paulus zeer realistisch opgevat. De Zoon van God is de Christus. Hij aanvaardt de erfenis van het voorgeslacht. Hij is naar het vleesch, d. i. als mensch, geworden uit het zaad van David, en naar den Geest der heiligmaking bewezen de Zoon van God te zijn. [5]) En dit „Hij" beteekent eene identiteit van persoon. Hij heet ook de tweede Adam, de mensch bij uitnemendheid, maar Hij is tegelijk meer dan beiden, het oorspronkelijke beeld, waarvan wij de afbeelding zijn. Dit oorspronkelijk beeld is hèt Beeld van God, één met den Vader en toch van Hem onderscheiden, evenals van den Geest, die zijn Geest is en door wien Hij zich mededeelt. Er bestaat

---

[1]) Col. 1 : 15—17.
[2]) 2 Cor. 8 : 9.
[3]) Philipp. 2 : 6—8.
[4]) Gal. 4 : 5.
[5]) Rom. 1 : 3 v.

voor Paulus een zekere goddelijke eenheid, noem het van sfeer of van wezen, waarbinnen zekere persoonlijke onderscheidingen bestaan. Het einde van wat wij het intermezzo der mensch-wording noemden, is niet slechts een herstel, maar een verheerlijking van het begin der schepping. Zij wordt weder onder-éen-hoofd gebracht[1]. Dit is de beroemde ana-kephalaiosis of recapitulatie-idee van Paulus, samenvallend met die van de katallage, reconciliatio, verzoening [2]) die wij later, b.v. bij Irenaeus, als zoo vruchtbaar zullen ontmoeten, en die aan de incarnatie haar volle relief geeft. Dit relief heeft nl. vele perspectieven. De incarnatie heeft beteekenis voor de geheele schepping; in meer beperkten, maar ook intensiever zin voor de Kerk, die het lichaam is van Christus als Hoofd; in den meest beperkten zin voor den enkelen geloovige, als lid van het lichaam. In dit verband verdient ook aandacht de wijze, waarop Paulus op de sacramenteele beteekenis van de Christus-verschijning, bepaaldelijk in doop en avondmaal, den nadruk legt. De vraag naar het „sacramentalisme'' bij Paulus is niet gemakkelijk te beantwoorden. Dr. de Zwaan zegt ervan: „Paulus was geen sacramentalist, maar hij was evenmin een aanhanger van de enkel zinnebeeldige en louter psychologische beteekenis van doop en avondmaal.'' [3]) Het is onmogelijk juist te bepalen welke de betrekking is, voor Paulus, tusschen het teeken, de elementen en de acte als zoodanig, èn de geestelijke waarden, die het beteekent. In elk geval is Christus zelf in het sacrament aanwezig, niet alleen symbolisch, maar werkelijk, hoezeer dit slechts binnen de sfeer van het geloof geldt.

De brief aan de Hebreën onderstelt Paulus en is nauw aan hem verwant. Het religieuze karakter, dat Paulus' brieven dragen en dat alles wat naar wereldbeschouwing zweemt ondergeschikt maakt aan den ernst der centrale vraag naar de bevrijding van zonde en schuld, teekent ook dezen brief. Om het even of hij oorspronkelijk als homilie is geschreven, hij draagt een stichtelijk d. i. geestelijk, opbouwend, karakter. Alles groepeert zich om den Zoon van God, den éene na de vele profeten, die eenerzijds God gelijk is als „het afschijnsel zijner heerlijkheid en de afdruk van zijn wezen,'' en andererzijds mensch, „den menschen in alles gelijk geworden uitgenomen de zonde.''[4]) Beide vormen eene levende, actieve eenheid.

---

[1]) Eph. 1 : 10.
[2]) Eph. 2 : 16, Col. 1 : 42.
[3]) J. de Zwaan, Imperialisme van den oud-Christelijken geest, 1919, bl. 175.
[4]) Hebr. 1 : 3; 4 : 15.

De groote actie wordt als volmaking gezien, maar niet ten koste van de verlossing. Dit blijkt uit de centrale plaats, die de figuur van den hoogepriester inneemt. In dit verband is plaats voor symbool en afschaduwing, voor trappen en fazen, voor ontwikkeling en vervulling. De soteriologische en de cosmische opvatting van den Zoon worden harmonisch verbonden. Maar alles cirkelt toch om de unieke verschijning, in de laatste dagen, van den Christus, wiens offer beteekent de persoonlijke verbinding van God en mensch, immers den wil en de daad der universeele reiniging.

De *Johanneïsche geschriften*, waarin zij zich dan ook mogen onderscheiden, hebben ten aanzien van ons onderwerp geene andere beteekenis dan dat zij in groote, scherpe trekken de voorafgaande gegevens ontwikkelen. De figuur van het goddelijke Woord (Logos) heeft geen dualistischen inslag. Integendeel, het is de persoonlijke bemiddeling tusschen God en de wereld, zoowel scheppend als verlossend. Vandaar dat in den Proloog van het Evangelie het Woord vleesch kan worden en dat de brieven de realiteit der vleeschwording tegenover den docetischen vorm van dualisme hartstochtelijk in bescherming nemen. De vergeestelijking, die men aan Johannes toeschrijft — men denke aan wedergeboorte en het eten en drinken van Christus — beteekent geen ont-stoffelijking, maar een wijding der stoffelijkheid. Dit blijkt, in verband met ons onderwerp, duidelijk, b.v. uit de wijze, waarop, geheel in overeenstemming met de menschwording zelve, het mensch-zijn van Jezus wordt geaccentueerd, b.v. in den nadruk, die op zijn lijden en sterven en de realiteit van zijn lichaam na de opstanding valt. Dit ligt in de rede, omdat de verschijning van Christus vóór alles het karakter draagt van een verlossing en deze mensch en wereld raakt in hun stoffelijk-geestelijk gemengd bestaan. Dit blijkt zeer duidelijk uit de wijze, waarop het woord wereld in tweeërlei zin wordt gebezigd, op dezelfde wijze als het woord vleesch: als het geschapene en als zoodanig goed en als de verkeerde wending daarvan en als zoodanig slecht. [1]) De incarnatie bepaalt hier de grens.

Als wij de trekken der apostolische geschriften samenvatten, blijkt ons, bij alle verscheidenheid, hoe zij hunne eenheid vinden in het getuigenis, dat in Christus God zelf is nedergedaald, verlossend en vernieuwend en dit in de gestalte van Hem, die persoonlijk God-zijn en mensch-zijn verbindt. Dit is voor de apostelen een mysterie, dat wordt aangebeden. Formeel beteekent het, dat zij in

[1]) Vgl. Joh. 17 : 24, 8 : 23.

Christus God zien; materieel, dat zij aan Hem hun leven, d. i. het nieuwe leven, danken. Ziehier het steunpunt van de formuleering der incarnatie als belijdenis en als leerstuk. Wij zullen het als zoodanig voortdurend moeten laten gelden. „De Christelijke aanbidding trad dan in de wereld .... Wel konden wij ook van het Christelijk godsbegrip spreken, maar wij wenschen aan te duiden, dat van den aanvang af de leervorming niet een eenzijdig verstandswerk, maar beweging des harten, een zaak des diepsten geestelijken levens geweest is." [1])

Het is van belang met deze centrale beteekenis van den Christus, als den geïncarneerden Zoon van God, rekening te houden. Deze grootheid is critisch voor de gangbare voorstellingen van halfgoden en heroën, van tusschen-wezens en middelaars in de toenmalige wereld. Het is niet slechts het verschil tusschen velen en één, maar tusschen het relatieve en absolute, het goddelijke, godgelijke of god-gemengde en God. Hierbij zegt het veel, dat het Christendom op Israëlietischen bodem is gegroeid. Het vindt in het Scheppers- en verlossers-geloof niet alleen zijn kader, maar ook zijn drijfkracht. Het N. Testament zou nooit de vervulling van het Oude kunnen zijn, als het den mensch in plaats van met God zelven met een half-god of een mindere dan God in aanraking had gebracht. „What appears to have been preached was not a character of singular charm and beauty, during his life on earth, but a Risen Saviour who was expected to come speedily to judge the quick and the dead," is terecht gezegd. [2]) En de zwakheid, niet alleen wetenschappelijk, maar vooral geestelijk, van elk humanistisch en zelfs louter ethisch Christusbeeld, ligt hierin, dat het onwerkelijk is, d. w. z. dat het niet werkt, d. i. menschen her-schept, zooals alleen eene openbaring van God zelven kan doen.

Dit is het geheim van het apostolisch kerygma, dat het wezen is der theologie. Deze is in structuur zeer eenvoudig. Zij zoekt alleen plaats voor de belijdenis van Christus. In zooverre is de theologie christocentrisch in aanleg. En de christologie is verankerd in de incarnatie, als de uitdrukking van het mensch-worden van Gods Zoon als de daad bij uitnemendheid, als stichtings-acte van het Nieuwe Verbond.

---

[1]) J. H. Gunning Jr., Blikken in de openbaring[2], 2e dl.; 1929, bl. 251.

[2]) F. J. Foakes Jackson, Christ and the Creeds. The Modern Churchman. Vol. XI Nos 5 and 6, Sept. 1921, p. 233.

HOOFDSTUK VII

DE INCARNATIE IN DE KERK

I. INLEIDENDE OPMERKINGEN

„De Christelijke Kerk berust op den roep, die van Godswege uitgaat: het Evangelie van Jezus Christus. De apostelen zijn de eerste, groote dragers van dien roep. Voor hen, wie hij inderdaad bereikt, beteekent het een roeping. Zij beantwoorden haar, als geroepenen tot een en hetzelfde doel: de verlossing. Zij roepen op hun beurt Hem aan, die hen riep. Deze vergadering of gemeenschap van geroepenen is de Kerk. Het Grieksche woord ekklesia, waarvan het N. Testament vol is, en dat aan een O. Testamentisch, Hebreeuwsch woord van denzelfden zin (kakal) beantwoordt, drukt deze gedachte uit. Het woord kyriakè, waarvan ons: Kerk is afgeleid, duidt hetzelfde aan, het is datgene, wat den Heer toebehoort, dezelfde eenheid van geroepenen, die den roep zijn gevolgd en daarin één zijn." [1]) In haar prediking, eeredienst, belijdenis en dogma heeft de Kerk vóór en na uitgedrukt wat zij van het Evangelie heeft gehoord en verstaan. Aanvankelijk geschiedde dit overwegend intuïtief, later meer gereflecteerd. Een en ander hing zooal niet af van, dan toch samen met de situatie, waarin de Kerk zich bevond. Niet in de luchtledige sfeer der gedachten, maar midden in de branding van het leven heeft de Kerk zich rekenschap gegeven van haar bezit. Wat zij hiervan uitdrukt is altijd gelegenheidswerk en het is er waarlijk niet minder om. Het is geboren uit de concreete werkelijkheid. Hoe zou het anders kunnen, waar het geloof te doen heeft met de diepste werkelijkheid en dus, volgens Kierkegaard, de grootste hartstocht is. Men heeft, omdat de oudste geloofsuitingen der Christenen en der Kerk dikwijls nog weinig gevormd waren, gemeend, dat zij daarom minder beslist waren dan later. Zoo meent Harnack — en deze meening is een steunpunt van zijn geheel dogmenhistorische constructie — dat oorspronkelijk de z.g. adoptiaansche en de pneumatische Christologie in de kerk gelijk op voorkwamen, die van de opwaartsche lijn: de mensch wordt opgeheven tot God, en de nederwaartsche: God buigt zich neer als mensch. Hierbij komt dan de meening, dat de Christologie, toen men eenmaal

[1]) W. J. Aalders, Kerk en Kerken, 1930, bl. 23.

ging theologiseeren, cosmologisch werd opgezet en dit element eerst allengs is uitgezuiverd. Uit het voorafgaande is ons gebleken, dat het apostolische kerygma beslist het initiatief en de leiding aan de godheid toekent en dat de z.g. cosmische opzet reeds bij Paulus, in den Hebreën-brief en bij Johannes een uitgesproken getuigenis is. Doch dit cosmische element draagt niet een wijsgeerig, maar een religieus karakter. Het komt op voor de scheppende macht van Hem, die her-schept wat in mensch en wereld door de zonde aan zijn gezag was onttrokken. Dat men zich dikwijls onduidelijk en misschien onbeholpen uitdrukte, m. n. in vergelijking met de klassieke klanken en de lapidaire uitdrukkingen van Paulus, moet worden erkend. Maar Harnack zelf geeft toe, dat met de formule in 2 Clemens, „dat wij over Jezus Christus denken moeten als over God, als over den rechter van levenden en dooden,'' op klassieke wijze de wat hij noemt indirecte theologia Christi is aangeduid, die wij eenstemmig in alle getuigenissen van den oudsten tijd vinden uitgedrukt. [1])

Wat men in de natuurwetenschap het organiseerende en plastische vermogen der natuur noemt, waardoor de stof haar juisten vorm ontvangt, komt op het gebied van het geestelijke leven als een beginsel van hoogere orde voor, als eene innerlijke logica, die werkt al naar den aard der stof intellectueel, esthetisch of ethisch, waarbij het woord logica dan aanduidt de wet of regel, die op elk van deze terreinen naar zijn aard zich doet kennen. In de sfeer van het geloof heet het de werking van den H. Geest in de Kerk. Dit is geen zaak van overleg, maar veeleer van tact. Het is zooals Gunning zegt: „Om haar in die beweging te doen voortgaan openbaart zich de Heilige Geest in de gemeente als een geheimzinnig, maar zeker werkende takt om het onware, onchristelijke gaandeweg te onderkennen en af te snijden van de belijdenis der waarheid. Het is op het gebied der leer evenzoo als op dat der daad en des levens. Het geweten is niet terstond en op elk oogenblik gereed om over een bepaalde zaak onfeilbaar uitspraak te doen: en toch wordt gaandeweg het booze onderkend en veroordeeld.'' [2])

Wij moeten hierbij wèl onderscheiden tusschen het *hoe* en het *wat,* de aanleiding en de reden. Zooals in het paradijs de verzoeking van buiten komt, komt ook in de kerk het gevaar uit de wereld.

---

1) A. von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte² I[r] B 1888, S. 156.
2) J. H. Gunning Jr., t. a. p. bl. 251.

Tegenover een als kettersch onderkende opvatting stelt de Kerk zich schrap. Haar eerste woord is: neen. Dit klinkt zeer luid. Haar tweede is: ja. Dit klinkt veel minder luid. Het wordt immers niet gesproken in de felheid van het verweer, naar buiten, maar in de teerheid van de onderlinge belijdenis, naar binnen. Het gaat dus telkens om misvattingen en afwijkingen. En hoevele daarvan doen zich voor tegenover het jonge Christendom, dat geworpen wordt in eene overrijpe cultuurwereld met haar eindeloos vele opvattingen en strevingen, die als Orientalisme worden aangeduid? En deze Kerk is geen secte, die de wereld mijdt, maar een kerk, die de wereld tart en wil veroveren. Bij deze ontmoeting komt nu eens dit, dan weer dat op den voorgrond. Het bedreigde punt moet telkens worden bezet. Ook het offensief wordt dikwijls door de houding van den tegenstander bepaald. Het schijnt daarbij soms of het om bijzaken gaat. Maar inderdaad is het om de hoofdzaak te doen. Het is een strijd in grooten stijl. Wij zullen zien, hoe b.v. gedurende de eerste eeuwen eerst het God-zijn en daarna het mensch-zijn van Christus op den voorgrond staat als de groote schat der Kerk, terwijl ten slotte de verbinding van beide eene bepaling noodzakelijk maakte.

Inderdaad besefte men, dat het om de Kerk ging, d. i. om wat wij noemden de gemeenschap der geroepenen. Deze rustte op het kerygma van alle apostelen te zamen. Zij was destijds ecumenisch en catholiek. Zij bewoog zich tegelijk historisch volgens de verticale en internationaal volgens de horizontale lijn. Terwijl de secte altijd eenzijdig is; òf rationalistisch òf spiritualistisch; òf wereldsch òf wereld-mijdend, en in alles onhistorisch en individualistisch, kiest de Kerk de via media, den middenweg, die, zooals Gregorius van Nyssa het uitdrukt, „het goede van de tegenovergestelde ketterijen vereenigt, terwijl zij dit beurtelings tegenover beide stelt,'' [1]) waarbij plaats is zoowel voor het persoonlijke als het inter-persoonlijke, voor den wil als voor het besef, voor het zieleleven als voor het leven in deze wereld. Bovenal, zij is bereid, niet als concessie, maar als privilegie, vóór alles het mysterie te laten gelden. Het wonder is voor haar het kenmerk van God en zijne openbaring. Verklaring is als zoodanig reeds ketterij.

Men heeft zich voorgesteld, dat de theologie in de geschiedenis der Kerk een geleidelijke ontwikkeling zou hebben gehad, waarbij elke volgende periode der Kerk een nieuwe faze vertegenwoordigt.

---

[1]) Gregorius Nyss., Cat. Maj. C. 3.

Zoo ziet Kattenbusch de Oostersche Kerk met Athanasius, de R. Katholieke met Augustinus, de Protestantsche Kerk met Luther en Zwingli als even zoovele „Stufen", waarbij dan „het Evangelie" als maatstaf wordt aangelegd. Aan deze ontwikkeling nemen niet alle kerken zonder rest deel. Het verschil bestaat dus in medegaan en achterblijven. [1]) Onwillekeurig of welbewust wordt hierbij de evolutiegedachte geestelijk toegepast. Deze opvatting is optimistisch, maar daarom niet juist. Wèl heeft Jezus aan zijne gemeente de leiding van den H. Geest toegezegd, maar deze valt niet samen met den gang der geschiedenis. Het is beter van typen dan van fazen te spreken, als men de theologie beschrijft. Het verband tusschen deze typen draagt een ander karakter. Het wordt bepaald volgens een maatstaf niet van historischen, maar van geestelijken aard. Bij typen wordt gedacht aan geestelijke eenheden, waaraan een stof is verbonden, met eigen karakter, geest en waarde. Zoo zou men b.v. kunnen stellen, in verband met ons onderwerp, dat de oude Kerk God-en-mensch heeft verbonden; dat de Oostersche Kerk den God-mensch zóó heeft opgevat, dat het menschelijke in het goddelijke dreigt te worden opgelost; dat de Kerk van het Westen het goddelijke in het menschelijke laat doorvloeien; dat de Reformatie op de persoon van den God-mensch den nadruk heeft gelegd en wel op haar goddelijke, scheppende macht; terwijl het Modernisme de menschelijke persoon of de idee op den voorgrond stelt. Ik wil mij aan deze losse trekken niet voor goed binden. Zij dienen slechts om aan te duiden, hoe bepaalde typen naast en tegenover elkander kunnen staan.

Daarbij behoeven wij de historische lijn niet los te laten. Wij kunnen en moeten, om niet willekeurig te werk te gaan, de typen teekenen in het kader der geschiedenis. Deze is er niet voor niets. Ook hier geldt het Kantiaansche adagio, dat begrippen zonder voorstellingen leeg zijn. De geschiedenis heeft boven elk schema het ontzaglijk voordeel, dat zij te doen heeft met eene werkelijkheid, die, hoe onredelijk en zinledig dikwijls ook, toch de draagster is van wat aan rede en zin — en voegen wij er bij, aan werking van den H. Geest in deze wereld — openbaar wordt.

Wij zullen dus beginnen met ons te bezinnen op het patrimonium, het geestelijke erfdeel, van de kerken, dat in de Oude Kerk is gemunt. Bij alle verschil van gebruik en waardeering raakt dit toch alle

[1]) Ferd. Kattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Konfesionskunde I, 1892, S. 23.

Kerken, die zich later van elkander hebben losgemaakt. Daarop volgen: de Oostersch-Orthodoxe kerk; de Westersche Kerk: bepaaldelijk tot de Reformatie en in haar R. Katholieke ontwikkeling; de Kerken der Reformatie en de Nevenverschijnselen der Reformatie, als overgang tot den modernen tijd. Hierbij houden wij ons aan de groote lijnen, de typische figuren. Het gaat om wat de Duitschers als „Symbolik" van de „Konfessionskunde" onderscheiden. De eerste heeft te doen met wat in de kerken is gevormd als bewust beleden bezit; de tweede met alles wat in de kerken ook ongevormd zich voordoet en er woelt en worstelt. Hoe belangrijk dit laatste moge zijn, deze onderscheiding beteekent geen tegenstelling met het eerste, het bewuste, als belijdenis uitgesproken geloofsbezit. Maar zoolang de Kerk nog in haar antwoord op het goddelijk kerygma haar bestaansrecht en kenmerk heeft, moet in de eerste plaats aan dit uitgesproken antwoord worden gevraagd, wat het b.v. ten opzichte van de incarnatie afwijst en aanvaardt. Dit b.v. beteekent niet, dat de incarnatie slechts één geloofspunt is nevens andere. De verbinding van God-zijn en mensch-zijn is het geloofspunt bij uitnemendheid. Terecht merkt Gaston Frommel op, „que la foi chrétienne a senti d'une manière instinctive et permanente l'impérieux besoin de relever et d'affirmer les deux termes du problème, l'humanité et la divinité de Jésus Christ." [1])

II. DE INCARNATIE IN DE OUDE KERK

Met de oude Kerk bedoelen wij de Christelijke Kerk in hare oorspronkelijke eenheid. Deze was nooit volkomen. Van de ketterijen, die Paulus in de Corinthiërs wraakt, tot de sekten, die in Augustinus' tijd de catholieke Kerk hier en daar overrompelden, en tot lang daarna is de eenheid altijd gebrekkig en betrekkelijk geweest. Trouwens, zij is ook niet als een empirisch feit, maar als eene geloofsbelijdenis bedoeld. Maar wèl bestond deze eenheid in de catholiciteit van het Oosten en het Westen op den bodem der oude wereldeenheid. De Oostersche geest, speculatief gericht, tot mystiek geneigd, had de geestelijke prioriteit; de Westersche, meer practisch en ethisch van aard, won allengs meer aan invloed: men denke aan den invloed der pausen van Rome op de groote concilies in het Oosten. De eerste legde den nadruk op de vergoddelijking, de laatste op de

[1]) Gaston Frommel, L'expérience chrétienne T. II, 1916, p. 183 s.

verzoening. De eerste stelde vóór alles de incarnatie, de tweede den kruisdood. Dit beteekent geen scherpe tegenstellingen. Irenaeus en Augustinus zijn voorbeelden van eene synthetische geesteshouding, die uiterst vruchtbaar is geweest. En het is juist deze synthese, die het geheim vormt van de catholiciteit der oude Kerk. Zij heeft dikwijls gedreigd te breken. In de 9e eeuw is de breuk gekomen, die in de 11e definitief zou worden.

De apostolische vaders zijn de eersten geweest, na de apostelen, die vorm hebben gegeven aan de bij uitstek Christelijke belijdenis, die van Jezus Christus. Wij denken aan de uitspraak van den tweeden brief van Clemens, dat men over Christus moet denken als over God. Zij is teekenend voor deze eerste „theologie van Christus", die niet zóó naief was als men wel aanneemt. Evenmin mag men den rhetorischen vorm te hoog aanslaan. Harnack maakt het zich te gemakkelijk, als hij spreekt van: „naiver Doketismus" en „rhetorische Bekenner" en voorzichtig het voorbehoud maakt „wenn man diesen rhetorischen Bekennern überhaupt Auffassungen beilegen darf." [1]) Voor deze menschen was het Christendom iets geheel anders dan voor de z.g. geboren Christenen van later. Zij waren Christen geworden. Zij hadden hun „geloof" veranderd en dit was een daad, waardoor zij eer en leven op het spel zetten. De belijdenis van Christus was dus iets reëels en concreets. Het gaat om wat een ergernis is voor de Joden en een dwaasheid voor de Grieken, dat deze Christus Gód is en dat er slechts één God is. Het is zooals Troeltsch het heeft uitgedrukt: „Der Christuskult ist der Organisationspunkt einer christlichen Gemeinschaft und der Schöpfer des christlichen Dogmas." [2]) Aan deze belijdenis hing voor deze Christenen de zaligheid. Zij lieten zich er voor vervolgen. Wij mogen de formule niet los maken van de motieven. De vorm is uit de werkelijkheid geboren; het leven gaat vooraf aan het levens-besef. Als men zich gaat bezinnen over wat men in Jezus Christus, als voorwerp van geloof, bezit, komt de vraag op, hoe men zal uitdrukken de eenheid van zijn God-zijn en zijn mensch-zijn en de wijze, waarop deze eenheid is ontstaan, m. a. w. het gaat om de vraag naar de incarnatie. Het is geen theophanie, waarbij God even verschijnt, zooals de zon door de wolken heen een lichtstreep werpt op de aarde. Het is ook geen apotheose, waarbij een mensch opklimt tot de goddelijke

---

[1]) A. von Harnack, a. a. O. S. 196.

[2]) E. Troeltsch, Gesch. Schr. 1[r] B. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1919. S. 968.

sfeer, op de wijze van een hoop hout, die in rook verdampt. Men is diep overtuigd van de realiteït van Christus' lijden en sterven. Ignatius, de navolger van Paulus en de voorganger van Irenaeus, spreekt er aldus van: „Er is één geneesheer, vleeschelijk en geestelijk, geworden en niet geworden, de in het vleesch geworden God; onsterfelijk in het waarachtige leven, en uit Maria en uit God, die eerst lijden kon en daarna niet lijden kan, Jezus Christus, onze Heer." [1]) Het is van belang, dat hier de nadruk wordt gelegd op het medische karakter van Christus' verschijning. Wij zijn hier in de sfeer van het religieuze leven in den zuiversten vorm: het gaat om verlossing van zonde en verzoening met God.

Het zal er voor de Kerk op aan komen in deze sfeer te blijven, als zij haar geloofsbezit moet verdedigen tegen allerlei vormen van misvatting en miskenning. Hierbij hebben wij te doen met stemmingen en met stelsels, die tegen de Kerk in het geweer worden gebracht, met allerlei geesteshoudingen en wereldbeschouwingen. Men denke aan de gnostiek, die zoowel het een als het ander is. Daartegenover heeft de Kerk de taak van de enkelen overgenomen en de theologie die der vroomheid. Daarbij heeft zij haar belijdenis van Christus allengs in vasten vorm gebracht.

Wij kunnen hierbij onderscheiden *den tijd der voorbereiding* en dien der *ontwikkeling*. De eerste vult de 2e en de 3e eeuw; hiertoe behooren de apologeten, de oud-catholieke vaders en de Alexandrijnsche school. De tweede vult de 4e tot de 7e eeuw; het is de tijd van de 6 groote concilies en van de groote kerkvaders van het Oosten en het Westen.

De *gnostiek* beteekent de acute aanraking, d. i. de botsing van het Orientalisme en het Christendom. Harnack heeft dit zóó gesignaleerd, dat de gnostiek de acute verwereldlijking van het Christendom uitdrukt en de kerkelijke ontwikkeling de geleidelijke. Het is dan alleen een verschil van tempo bij een proces, niet van het proces zelf. Deze voorstelling kan niet worden aanvaard, tenzij dan met groot voorbehoud. Maar zij is lichtgevend. De gnostiek bracht het Christendom op eens in verband met de wereld, d. w. z. met den syncretistischen geest van den tijd. Zij draagt de trekken van het Orientalisme, die wij reeds hebben opgemerkt en tracht het Christendom hiermede te vereenigen. Vandaar beurtelings

---

[1]) Ignatius, Ep. ad Eph. C. VII.

vergoding van het menschelijke en vermenschelijking van het goddelijke: Waarom ook niet! Beide zijn ten slotte toch één. De gnosis is sterk cosmologisch geïnteresseerd. Het wereld-proces is een Gods-proces. Theogonie is theodicee. Alles is vol van gradaties en overgangen, van aeonen en syzygieën, waardoor het hoogere met het lagere wordt verbonden en het laatste opgeheven tot het eerste. Vandaar de hartstochtelijke belangstelling voor de figuur van Jezus, die veeleer een kracht of complex van krachten is dan een reëele persoon, omdat de hemelsche aeon en de aardsche verschijning onvergelijkbaar en onvereenigbaar zijn. Verschillende mogelijkheden worden overwogen: òf de vereeniging van den Christus en den mensch Jezus is geen werkelijkheid; òf het lichaam is een hemelsch-psychisch maaksel en slechts schijnbaar uit Maria geboren; òf de geheele verschijning is phantasie. De gnostiek heeft daarbij termen gesmeed, die de Kerk later hebben kunnen dienen. Zoo die van eens-wezens (homooesios). Overal keert in de systemen der gnostiek het dualisme terug. Er is tweeërlei in den mensch: het goddelijke en het on-goddelijke. Er zijn twee- of drie-erlei menschen: de pneumatische en de hylische, en eventueel tusschen beiden in de psychische. Er is tweeërlei leven: dat van de gebondenheid en van de ongebondenheid, van ascese en van libertinisme. Ook Marcion, hoezeer veel minder wijd in zijn conceptie dan de eigenlijke gnostieken, deelt toch in hunne dualistische conceptie. Een anticosmische houding is óók cosmisch bepaald. Ook zijn christologie is docetisch: een werkelijk mensch is de Christus niet geweest.

De Kerk heeft tegenover dit dualisme van Orientalistische herkomst met volle kracht het Israëlietisch patrimonium van het Christendom te weer gesteld. Zij gaat uit van de prediking van God den Vader, den Almachtige, Schepper des hemels en der aarde, die alle dualisme uitsluit. Schepping en verlossing zijn in ééne hand en beide zijn een daad van God, niet een proces van krachten. De Middelaar van beide is dezelfde. Vandaar dat de Kerk de incarnatie ziet als de concentratie van alle verlossings-daden en -woorden, die zijn voorafgegaan, en haar als de reëele, persoonlijke verbinding van God en mensch opvat. Het komt er slechts op aan hiervoor de woorden en de gedachtengangen te vinden. Het is geheel anders dan bij de gnostiek. Hier waren de termen, maar de geestelijke onderstellingen ontbraken. De Kerk bezit de laatste en zoekt nu naar de eerste.

Men mag in dit opzicht aan de *Apologeten,* als apologeten, niet

te hooge waarde toekennen. Dit blijkt, zoodra zij nog iets anders dan apologeten zijn en zich niet naar buiten, maar naar binnen wenden. Men vergelijke b.v. de verschillende geschriften van Justinus Martyr. Als apologeten hebben zij zich tot taak gesteld het Christendom te verdedigen en wel zóó, dat het blijkt het beste gemeen te hebben met de beschaafden onder zijne verachters. Zij zoeken wat vereenigt en bedienen zich hierbij gaarne van de wapenen van logica en rhetorica. De Logos-idee doet hierbij gereedelijk dienst als de verbinding van scheppende rede en openbaringswoord. Bij Justinus is Christus waarlijk mensch geworden. Hij spreekt van „Jezus Christus, die door het Woord van God vleesch gemaakt is, onzen Zaligmaker, die ter wille van onze zaligheid vleesch en bloed heeft aangenomen.'' [1]) Hij spreekt van den Logos, die man geworden is, lichaam- en vleesch-gemaakt. Deze Christus is tegelijk God en mensch en dit persoonlijk. Het verlossende element ontbreekt niet. Het staat slechts op den achtergrond, als de apologeet zijn tegenstanders onder den indruk tracht te brengen van het feit, dat de Christus, als de volledige openbaring van den Logos, den mensch de ware kennis bijbrengt. Maar dàt het op den achtergrond treedt, beteekent toch een soort van signaal: het wijst het gevaar, dat de geheele grootheid: incarnatie uit de geloofs-sfeer in de denk-sfeer wordt overgeheveld. Dit gevaar is voor en na tot een werkelijkheid geworden en deze tot een ramp.

De *oud-catholieke vaders,* m. n. Irenaeus, hebben dit gevaar weten te mijden, door positie te nemen in het hart der Christelijke belijdenis, d. i. der belijdenis van Christus. *Irenaeus* grijpt hierbij terug op Paulus. Hij is bijbelsch gefundeerd, ook in dien zin, dat hij realistisch is in zijne opvatting van den geloofsinhoud der Kerk. Tegenover de gnostiek en haar idealisme voelt hij zich daarmede sterk. Zij voeren, zoo verwijt hij den gnostieken, alleen een Woord Gods, zonder vleesch, in, dat onvatbaar is voor lijden, een Christus, die in de hoogere streken woont. Tegenover de realiteit van zonde en dood stelt hij de realiteit van verlossing en leven. Voor Irenaeus komt alles neer op de belijdenis van den mensch-geworden God, als de mensch en wereld verlossende daad. Deze beteekent geen vermenging van twee wezenlijk ongelijke sferen, die van den Schepper en het geschapene, het God-zijn en het mensch-zijn. Volgens zijn grootheid en wonderlijke heerlijkheid zal niemand God zien en leven.

---

[1]) Justinus Martyr, Apol. I C 66.

Maar de Vader is wèl te bevatten volgens zijne liefde en menschelijkheid. „Hij, die niet te bevatten en niet te begrijpen is, vertoont zich als zichtbaar en bevattelijk aan de menschen. Het Woord Gods geeft den Vader te bevatten; het heeft gewoond in den mensch en is de Zoon des menschen geworden, opdat het den mensch er aan zou doen gewennen om God te bevatten en God zou doen gewennen om in den mensch te wonen.'' [1])

Zoo moet dan de incarnatie worden gewaardeerd als een zaak van vatbaar-maken, van afdaling en aanpassing. Irenaeus noemt haar een melkspijs voor kinderen. „Hij is tot ons gekomen niet zooals Hij zelf vermocht, maar zooals wij zouden vermogen te zijn.''[2]) Er is sprake van zijn „verschijning naar den mensch.'' „De Zoon van God, volmaakt zijnde, is kind geworden met den mensch, niet ter wille van zich zelven, maar ter wille van de kinderlijkheid van den mensch is Hij zóó vatbaar geworden, dat een mensch Hem kan bevatten.'' [3]) De vleesch-wording heeft plaats in een mensch, en dit ter wille van den mensch. Zij is dus geen overgang tot, of vermenging met den mensch. Irenaeus spreekt van natuur als van datgene, wat de mensch als mensch, krachtens de schepping is. De substantie is het wezenlijke van den mensch, datgene wat zijn mensch-zijn vormt. Met de substantie staat en valt de mensch; zij is onschendbaar. De natuur daarentegen kan verheerlijkt of verdorven worden. Om de moderne categorieën te hulp te roepen — men zou misschien de natuur als het ontologische of metaphysische, de substantie als het phaenomenologische kunnen aanduiden. De persoon is datgene wat handelt; de motor van wat natuur of wezen kan worden genoemd. Zoo heeft dan de persoon van den Zoon van God, dus de goddelijke motor, de leiding van alles, van wat de incarnatie zelve is en van wat zij medebrengt. Zij bedient zich daarbij van een menschelijk lichaam en eene menschelijke ziel, ten aanzien waarvan zij de plaats inneemt van den menschelijken geest. Want lichaam, ziel en geest vormen den volledigen mensch. Hier echter is meer-dan-mensch. Hier is de persoon van den God-mensch. Maar deze persoon staat niet op zich zelve. Zij is onafscheidelijk van de goddelijke natuur of het wezen, datgene wat God tot God maakt en dus onveranderlijk en onvervreemdbaar is. Deze vereeniging van God-zijn en mensch-zijn is voor Irenaeus

[1]) Irenaeus, Adv. haereses IV, 20 : 5.
[2]) Ibid. IV, 38 : 1.
[3]) Ibid. IV, 38 : 2.

eene wonderbaarlijke werkelijkheid. Op beide leden van deze woordverbinding valt als om strijd de nadruk. Het is eene werkelijkheid. Irenaeus spreekt van den geïncarneerde als „waarlijk mensch en waarlijk God'' en deze als persoonlijke eenheid. Hij acht dit van het hoogste belang. Want deze figuur, deze verschijning, is een levende grootheid. Zij doet iets, zij werkt iets uit, nl. de verlossing. Hierin is zij geheel, als God en als mensch, betrokken. Hoe dit mogelijk is — ziedaar het wonder. Irenaeus wenscht daarvan niets af te doen. Soms geeft hij eenige toelichting. Hij spreekt nu eens van: „het rusten van het Woord, opdat Hij kon verzocht worden''; [1]) dan weer van: „ het verslonden zijn van den mensch in datgene, wat overwint''. [2]) Maar toelichten is niet verklaren. Integendeel, juist in het wonderbaarlijke der incarnatie ligt de kracht er van. Het is iets goddelijks, het offer, dat God brengt ter wille van mensch en wereld. Het wonder zweeft echter niet in de lucht. De algemeene onderstelling van de mogelijkheid der incarnatie is gegeven in het feit, dat de mensch naar het beeld van God is geschapen. Er bestaat dus een zekere analogie tusschen God en mensch, die in de verschijning van Christus volkomen is gerealiseerd. Deze is dan ook geleidelijk voorbereid in wat men de heilsgeschiedenis zou kunnen noemen. Te begrijpen is zij niet, men kan haar alleen omschrijven, zooals wij het Irenaeus zagen doen met behulp van bepaalde termen, die hij naast elkander stelt, en die als grenspalen moeten worden ontzien.

Irenaeus vat de incarnatie dus op als god-menschelijke daad, waaraan het wel en wee van mensch en wereld hangt, en die haar duidelijkste uitdrukking vindt in den aan Paulus ontleenden term recapitulatie, het weder-onder-één-hoofd-brengen der uiteengevallen schepping. Het is nl. dezelfde Zoon of Logos, door wien de schepping oorspronkelijk is tot stand gebracht en die haar nu verlost. Beide zijn daden, die God alleen kan doen, maar in de laatste is de schepping zelve, als bestaande, betrokken, terwijl zij aan de eerste het bestaan zelf dankt. Vandaar dat Christus alles in zich samenvat. Hij is geheel God en geheel mensch en vereenigt alle sferen der schepping in zich. Zóo kan Hij alles wat geworden en verworden is weer onder één hoofd brengen. „Immers, als de mensch niet den vijand overwonnen had, zou de vijand niet rechtmatig overwonnen zijn.

---

[1]) Ibid. IV, 6 : 7.
[2]) Ibid. III, 19 : 3.

Aan den anderen kant, als God niet het heil geschonken had, zouden wij het niet als vast bezitten. En als de mensch niet met God vereenigd was, zou hij niet de onverderfelijkheid deelachtig kunnen worden. Het was dus noodig geweest, dat de Middelaar van God en de menschen, door zijn verwantschap ten aanzien van beiden, beiden teruggebracht tot vriendschap en eendracht en maakte, dat zoowel God den mensch aannam als dat de mensch zich aan God gaf." [1])

Deze daad draagt een zeer bijzonder karakter. Het is het karakter van iets incidenteels; het is medisch, men zou kunnen zeggen operatief, in zooverre God ingrijpt in het zieke lichaam zijner schepping. Irenaeus zelf gebruikt gaarne het beeld van den geneesheer. „Zooals een geneesheer beproefd blijkt bij hen, die ziek zijn, zoo wordt God onder de menschen geopenbaard." [2]) Toch is dit niet de eenige opvatting bij hem. Naast de zondigheid der schepping kan haar zwakheid worden gesteld. Naast de categorie herstel wordt die van voleinding gebruikt. Adam was nu eenmaal niet in staat dadelijk zóó hoog te staan. Er moest plaats zijn voor worden en groeien. Maar het accent valt op de zonde, niet op de zwakheid; op de verzoening, niet op de ontwikkeling; op het herstel, niet op de voltooiing. Vandaar de beteekenis, die gehecht wordt aan de incarnatie, als de goddelijke d. i. als scheppende daad, waarin God en mensch beiden betrokken zijn. Alles is persoonlijk. „Zich zelf heeft Hij gebracht en de goederen, die voorzegd zijn .... Wat heeft dan de Heer gebracht, toen Hij kwam? Weet, dat Hij alles wat nieuw is heeft gebracht, zich zelf brengend, die aangekondigd was." [3]) Zoo vloeien bij Irenaeus in de incarnatie persoon en daad samen en beide weer in de gave, die de betrekking tusschen God en wereld herstelt. Vandaar dat mensch-wording en kruis-dood in één lijn vallen, één zijn.

Deze daad van Gods zijde roept een tegen-daad van 's menschen zijde te voorschijn: het geloof en de vereeniging met Christus, door den Geest. Er is sprake van eene geestelijke eenheid van Christus met de geloovigen, niet slechts met de enkelen, hoofd voor hoofd, maar met de gemeenschap van hen, de Kerk. Het is de opvatting van het hoofd, het lichaam en de leden, die wij van Paulus kennen. Deze gemeenschap draagt een mystiek, ook een

---

1) Ibid. III, 18 : 7.
2) Ibid. III, 20 : 2.
3) Ibid. IV, 34 : 1.

sacramenteel karakter. De incarnatie sluit het volledige mensch-zijn, dus ook het lichamelijke in. Vandaar Irenaeus' realistische opvatting van de sacramenten. Hij drijft de eenheid van Christus met de geloovigen zéér ver, maar hij drijft haar niet op de spits. „Hij is geworden wat wij zijn, opdat Hij ons zou volmaken om te zijn wat Hij is." [1]) Dit beteekent echter geen vereenzelviging, maar eene vereeniging in den zin van een gelijk-worden. De reeds genoemde onderscheiding van twee sferen blijft gehandhaafd, die tusschen den on-geschapen God en de geschapen menschen. Maar de mensch der toekomst, de volmaakte der nieuwe bedeeling, zal hierin verschillen van den mensch in het verleden, den nog-niet-volmaakten eersten mensch van het Paradijs, dat het kunnen-niet-zondigen vervangen zal zijn door het niet-kunnen-zondigen.

De beteekenis van Irenaeus moet hoog worden aangeslagen. Tegenover de speculaties der gnostiek heeft hij zich rekenschap gegeven van de realiteit der incarnatie. Hij vat haar even principieel als universeel op. Hij vereenigt het soteriologische motief met het cosmologische: de verzoening der zonde met de verlossing der wereld en deze als daad van een en denzelfden, die in een menschelijke bestaanswijze alles her-schept. Zoo is Irenaeus de groote pleitbezorger der incarnatie, aan wien men zich telkens weer orienteert, als men deze in haar religieuze diepte en metaphysische breedte wil verstaan. Het is teekenend, dat deze man, uit Klein-Azië afkomstig, als bisschop van Lyon zijn leven is geeindigd en dus het Oosten en het Westen in zijn persoon verbindt. In zijn bestrijding van het idealisme heeft Brunner zich als instinctief op Irenaeus beroepen en terecht Harnack's interpretatie gewraakt. [2]) Ook Prof. Kohnstamm is door Irenaeus gegrepen. Hij is geneigd hem niet als Grieksch, maar als Israëlietisch denker te qualificeeren en vindt in Irenaeus, evenals in Athanasius, het bewijs, dat Grieksche en Joodsche kennisleer geen biologische, maar cultuurhistorische categorieën zijn. [3]) Terecht sluit hij zich dus bij Brunner aan. Intusschen wordt door Irenaeus aan het mensch-zijn en dus aan de bestaans-wijze van den Zoon Gods op aarde en aan dit bestaan zelf hoogere waarde toegekend dan Brunner, met zijn strakke tegenstelling tusschen eeuwigheid en tijd en dus met zijn depreciatie van de geschiedenis, toelaatbaar acht. Voor Irenaeus is juist de

[1]) Ibid. V, Praef.
[2]) Em. Brunner, Der Mittler, 1927, S. 219 ff.
[3]) Ph. Kohnstamm, Schepper en schepping, Deel III, De Heilige, 1933, bl. 165.

daad van God als gerealiseerd binnen de grenzen van het tijdelijke en menschelijke van zooveel belang.

Terwijl Irenaeus zoo den levenden inhoud der incarnatie aandraagt, is het *Tertullianus,* die daaraan den vasten vorm geeft. Voor de terminologie van het dogma is hij van groot belang. Hij spreekt van „de lichamelijke en de geestelijke, d. i. dan de goddelijke substantie des Heeren," [1]) van „een dubbelen staat, niet ver-mengd, maar ver-bonden in één persoon, den God en mensch Jezus Christus."[2]) Persoon en substantie zijn de bij Tertullianus gangbare woorden. Hij gebruikt ze in wat strenger, meer juridischen zin dan Irenaeus, maar zij dienen toch om den levenden inhoud uit te drukken. Hierbij geeft Tertullianus gaarne plaats aan de hem ter aanduiding van het wonder des geloofs zoo welkome paradox. Hij houdt eenerzijds God en mensch scherp gescheiden; andererzijds draagt hij de eigenschappen van beiden op elkander over. De bestrijder van hen, die het lijden van God aannemen, zegt niet alleen: „de Zoon van God is gekruisigd", maar ook: „God is gekruisigd, God heeft willen geboren worden." [3]) Tegelijk echter waarschuwt hij: „ met behoud van de eigenschap van elk van beide naturen," en licht hij toe: „wij schamen ons er niet voor, omdat het iets is om zich voor te schamen." De paradox is geen spel bij dezen gewezen en geboren rhetor. Zij geeft vorm van wat als geloofswaarheid een wonder is voor de rede. Het is de vorm, die tegelijk den vorm verbreekt ter wille der open werkelijkheid van de persoonlijke daad, die het geheim vormt van de incarnatie als werkelijke verlossing.

De Alexandrijnsche theologen, *Clemens* en vooral *Origenes,* hebben zich met deze aporie niet kunnen vergenoegen. Zij hebben van de erfenis der klassieken, zooals deze door het *Neo-platonisme* is aanvaard, hun aandeel opgevraagd. Deze erfenis was zeer groot. Het is juist gezegd: „Plotin, s'il a été original, n'a pas moins réussi dans une synthèse puissante et profonde tout ce qui avait été rassemblé antérieurement dans le monde gréco-romain." [4]) Vóór alles beteekent het den greep naar eene alles omvattende synthese en van het eene tot het vele, van het meer-dan-zijnde tot

---

[1]) Tertullianus, De carne 1.
[2]) Tertullianus, Adv. Praxeam 27.
[3]) Tertullianus, De carne 5.
[4]) Fr. Picavet, Hypostases Platoniennes et Trinité Chrétienne. Ecole pratique des hautes études, section des sciences religieuses, Annuaire, 1917—18, p. 9.

het niet-zijnde toe, met alle overgangen en spanningen, die deze greep medebrengt. Voor eene incarnatie is hierbij geen plaats. Daarvoor staan de beide leden te vèr van elkaar. Ook de zin voor de persoon en de daad is te zwak: ideeën en processen overheerschen. Wèl is de behoefte levendig aan verbindingen en overgangen, en daarin aan zekere analogieën met wat de incarnatie beteekent.

Origenes toont in dit opzicht zich het meest aan het neven-Christelijke denken verwant. Hij stelt zich de incarnatie voor als de verbinding van den goddelijken Logos, door tusschenkomst van een menschelijke ziel, met een menschelijk lichaam. Hierbij heeft de Logos de leiding; maar ook de ziel richt haar wil onafgebroken op den Logos. Zóó worden lichaam en ziel langzamerhand verheerlijkt, vergeestelijkt; de mensch Jezus wordt één en de zelfde met den Logos. Zoo heeft eene werkelijke verbinding plaats, die ethisch — als eenheid van wil — en metaphysisch — als eenheid van wezen — aannemelijk wordt gemaakt. Origenes bezigt hiervoor sterke uitdrukkingen: gemeenschap, vereeniging, vermenging zelfs. De persoon van Jezus, d. i. de menschelijke, komt naar voren als de geheel van God vervulde mensch, die ons voorbeeld is. De betrekking tusschen Godheid en menschheid wordt, volgens een beeld, dat velen na hem zullen overnemen, door Origenes vergeleken met die tusschen vuur en ijzer; het laatste ligt in het eerste. Het is volgens Origenes zóó, dat „Hij, dien wij meenen en overtuigd zijn, dat van den beginne aan God en Zoon van God is, dat Hij, zeg ik, de rede zelve en de wijsheid zelve en de waarheid zelve is. Maar van zijn sterfelijk lichaam en de menschelijke ziel daarin zeggen wij, dat zij niet alleen door de gemeenschap met Hem, maar ook door de vereeniging en vermenging, de grootste gaven ontvangen hebben, en, de gemeenschap van zijne godheid erlangd hebbende, in God zijn overgegaan.''[1]) Deze gewaagde uitdrukking is ontleend aan een apologetisch geschrift van Origenes, maar deze apologeet mist den achtergrond, dien de oudere apologeten bezaten. Zijn apologetische houding is hij zelf. De synthese van Christelijk en niet-Christelijk denken is bij hem zonder rest. Origenes kán zich zóó laten gaan, omdat bij hem, den in het Orientalisme gedrenkten Christen-wijsgeer, aan den afstand tusschen God en mensch die volstrektheid ontbreekt, welke zij bij Irenaeus en Tertullianus bezit. Vandaar dat Origenes door de Kerk is losgelaten,

[1]) Origenes, Contra Celsum III, 41. cf. I, 69, III 28.

ook al nam zij zijne uitdrukkingen over. Deze loslating valt ten laste van de geheele Kerk, zoowel van het „wijsgeerige" Oosten als van het „onwijsgeerige" Westen; bewijs, hoe deze stof niet van wijsgeerigen, maar van religieuzen aard is. Dat Origenes de incarnatie tot een wisselwerking en overgang maakte van God en mensch, liet de Kerk niet toe. Op dit punt was zij zeer streng. Zij kon niet anders.

Dit bleek ook uit de houding, die zij tegenover de *Monarchianen* van allerlei gading aannam. Dezen kwamen op voor de eenheid van God. Zij trachtten hiermede te verbinden de belijdenis van den Zoon van God, die als mensch op aarde heeft geleefd. Langs twee wegen werd deze verbinding gezocht, langs den weg der opwaartsche en dien der nederwaartsche lijn. In het eerste geval wordt een mensch als God geadopteerd, in zooverre Gods kracht volkomen in hem werkt. In het tweede geval verschijnt God op eene bepaalde wijze, enkel in den vorm van een mensch. De eerste vorm van Monarchisme wordt vertegenwoordigd door Paulus van Samosata, volgens wien de eeuwige Logos, die eene eigenschap is van den éénen God, die in den mensch woont, meer, en in het bijzonder woont in den uit de maagd Maria geboren Zoon van David. Deze inwoning is niet iets wezenlijks, maar eene zaak van hoedanigheid. Er bestaat eene eenheid van wil en gezindheid, zóó zeer, dat zij Jezus verheft tot de waardigheid van God. Op zijn zedelijke persoon komt het aan. Van den tweeden vorm is Sabellius de groote representant. Zijn God verschijnt achtereenvolgens in drieërlei vorm, of met drieërlei gelaat. De tweede is die van den Zoon-Vader. Hierbij heeft een overgang plaats van het ongeschapene tot het geschapene. Het gaat niet om de persoon en wat zij doet, maar om het verband van wezen en naturen. De Kerk was, krachtens haar realistische opvatting van de incarnatie, verplicht beide voorstellingen af te wijzen. Beide hieven immers de verbinding van God en mensch op door het mysterie op eene of andere wijze te vereenvoudigen of te verklaren; in het eerste geval in de richting van dualisme en deïsme, in het tweede van monisme en pantheïsme. Daarbij werd beurtelings aan de godheid en aan de menschheid van den God-mensch te kort gedaan.

De Kerk heeft voet bij stuk gehouden en alle vormen van Monarchianisme afgewezen. Zij hield den midden-weg, voor haar den koninklijken weg, niet tusschen, maar boven de eenzijdigheden der ketterij. Wij hoorden Gregorius van Nyssa de taal van den

echten kerkvader spreken, als hij de handelwijze der Kerk beschrijft als het goede, dat zich in de tegenovergestelde ketterijen bevindt, vereenigend. Hieronymus gaat nog verder, als hij ten opzichte van de heidensche philosophen de methode aangeeft: „Als wij bij hen iets nuttigs vinden, dat veranderen wij naar ons dogma.'' [1]) Het overtollige wordt verworpen. De houding van beide Kerkvaders is zeer souverein. Men zou haar imperialistisch kunnen noemen. Zij is die van hen, welke in het bezit zijn van een goed, boven-persoonlijk en boven-aardsch, dat onafhankelijk is van religieuze gevoelens en wijsgeerige opvattingen in het algemeen. Men neemt over wat te pas komt aan woorden, uitdrukkingen, ook aan gedachtenverbindingen en gevoelsassociaties, maar men beschikt er over met seigneurale vrijheid. Vandaar dat men altijd moet vragen, in welken zin een uitdrukking of beeld wordt gebezigd, en nooit dien zin mag ontleenen aan het verband, waaraan zij zijn ontleend. Niet alleen menschen, ook woorden, gedachten en gevoelens en hunne complexen worden gedoopt. Hoe kan het anders? In de eerste plaats heeft de Kerk, als zij zich gedrongen voelt of gedwongen wordt haar geloof uit te spreken en te verduidelijken, behoefte aan een taal, die ieder verstaat. In de tweede plaats beperkt het geloof zich niet tot God-en-de-ziel, in den zin van het persoonlijke, innerlijke leven zonder meer. Het heeft ook een oordeel over God-en-den-mensch en over God-en-de-wereld. Dit beteekent geen verwereldlijking, geen speculatieve of magische ontsporing. Het beteekent alleen, dat het geloof even diep als breed is en niets uitsluit, zij het al in hope, van de betrekking tot God. Dit ligt in de incarnatie, als in den knop, besloten.

Deze knop gaat geleidelijk open gedurende de eerste eeuwen. Wij hebben het proces daarvan gevolgd. Maar hij breekt ten volle open, op een bepaald oogenblik, dat geteekend wordt door den strijd tusschen *Athanasius* en *Arius*. Het is van belang te weten, dat Athanasius behoort tot de school van Alexandrië, Arius tot die van Antiochië. De eerste wordt geteekend door haar realistisch besef. Het levend geheel staat vóór haar als voorwerp van geloof, en wordt in zijn geheel, als mysterie, aanvaard. Het is het geheel der betrekking tusschen den Schepper en zijn schepping, beide als werkelijk beseft, der geschiedenis, als eene van verwachting

[1]) Hieronymus, Ep. 146 ad papam Damasum.

en strijd, en daarin de verschijning van dèn God-mensch, als de mysterieuze, persoonlijke verbinding van de gescheiden leden der betrekking. Men neemt dit aan, als geheel, als synthese, die voorafgaat aan de analyse, als zaak van geloof, maar een geloof, dat de theologie medebrengt. Daartegenover staat de Antiocheensche school, die de werkelijkheid van de voorstelling onderscheidt, zoo niet scheidt. Zij begint met de analyse. Zij gaat critisch te werk en beperkt het geloof tot de sfeer van de gezindheid, den wil, zonder te treden in de sfeer van het wezen en de natuur. Geloof en denken, God en werkelijkheid worden scherp onderscheiden. Wij staan hier voor tweeërlei type, dat in allerlei vormen zich vertoont, de eeuwen door. Men denke aan de latere tegenstelling van realisme en nominalisme in de middeleeuwen, van intellectualisme en voluntarisme, van realisme en idealisme, tot in onzen tijd toe.

Athanasius heeft in zijn jeugdwerk, zijn „Rede over de menschwording van den Logos en zijne verschijning bij ons door het lichaam," op klassieke wijze de incarnatie gehandhaafd tegenover Joden en heidenen. Hij doet dit niet als philosoof, maar als theoloog. Dit blijkt reeds uit den aanhef, die de incarnatie als uiting der goddelijke liefde voorstelt. Zij onderstelt de zonde en beteekent het herstel daarvan. Zij draagt dus een medisch karakter. Incarnatie en schepping gaan parallel, als her-schepping en schepping. Als Adam niet was gevallen, zou de menschwording niet hebben plaats gehad. Het is hetzelfde beginsel, de Logos, dat zich in beide manifesteert. De incarnatie is een vernedering en beteekent een offer. De schepping is verworden. Maar het zou niet betamelijk zijn, als zij te niet ging. „Het zou Gode onwaardig zijn geweest, dat schepselen, die eenmaal redelijke wezens geworden waren en deel aan den Logos hadden erlangd, geleidelijk te niet zouden gaan en door verderf weer in het niet-zijnde zouden terugkeeren." [1]) Berouw alleen is onvoldoende om het gedane ongedaan te maken. Noodig is, dat aan Gods eer wordt voldaan door het dragen der straf en dat het vergankelijke aan de onvergankelijkheid deel ontvangt. Want zonde en dood hangen samen, als oorzaak en gevolg.

Dit herstel, als her-scheppende daad, kan alleen God zelf tot stand brengen. De Logos is dan ook God-zelf, niet slechts door deel-hebben of van buiten af, maar als de wijsheid-zelve, de Logos-

---

[1]) Athanasius, De incarnatione Verbi C 6.

zelf, de kracht-zelve van den Vader. Naar zijn wezen is Hij buiten het heelal, naar zijn werkzaamheid er in, tot in het lichaam toe. Hij is wèl door den Vader gegenereerd, maar dit beteekent juist, dat Hij deel heeft aan het wezen van den Vader. Het is het verschil tusschen huis en zoon. Het eerste ontstaat door den wil van wie zich voorneemt het te bouwen; den tweede brengt Hij voort volgens zijn natuur. Vandaar dat de Zoon van het zelfde wezen is als de Vader, eens-wezens, homooesios, zooals Athanasius het in zijn latere geschriften zal uitdrukken [1]) met een woord, dat ook den inhoud van zijn verhandeling over de incarnatie dekt en dat ouder is dan Athanasius. Naar zijn beeld is de mensch geschapen. Daardoor heeft hij deel aan de kracht van den Logos, hij is logikos, [2]) maar volgens zijn natuur is hij sterfelijk. En wat geldt van den mensch, geldt ook van de wereld. Zij is een lichaam, waarvan de Logos de ziel is. Hiermede is gegeven de mogelijkheid, dat de Logos in den mensch woont. Dit beteekent geen verandering van den Logos. „Zelf werd Hij in geen enkel opzicht benadeeld, daar Hij is zonderlijden en on-verderfelijk en de Logos-zelf en God.'' De incarnatie wordt dan ook genoemd de verschijning door het lichaam van Hem, die onlichamelijk is van natuur. Er is ook sprake van „de Godsverschijning van den Logos onder de menschen.'' Deze afwisseling van lichaam en mensch bewijst, dat de Logos bij de incarnatie alles aanneemt wat des menschen is, het lichaam, de ziel, i. e. w. het mensch-zijn en wat daartoe behoort, de menschelijke natuur, maar zóó dat zij geen zelfstandige eenheid vormen in den menschelijken geest, maar den Logos als orgaan dienen. [3]) Immers, Hij heeft een lichaam en verkeert als een mensch en neemt de aandoeningen van allen aan. En Hij werd bevonden als van nature gelijk aan de menschen. Doch daaraan was Hij niet gebonden. „Indien al de Logos, die alles doordringt, een menschelijk orgaan gebruikte, zou dit niet ongepast schijnen.''

Het doel van zijn verschijning was tweeledig. Hij kwam om den dood en daarin den vloek weg te nemen, om ons te vernieuwen naar zijn beeld; èn om door zijne werken als Logos kenbaar te worden. Zoo maakt Hij het mogelijk, dat wij van zijne menschheid tot zijn godheid opklimmen. Deze werken dragen vooral een zedelijk karakter. Men kan de ervaring er van opdoen. Zóó wordt door

---

[1]) e. gr. De Decr. 3, 22, sq.
[2]) De incarn. Verbi C. 3.
[3]) Ibid. c. 42, sqq.

zijn menschheid onze vergoddelijking mogelijk. „Want Hij is mensch geworden, opdat wij God zouden worden." [1]) Men moet deze laatste woorden niet letterlijk opvatten. Het is niet de bedoeling van Athanasius, dat de vereeniging van de godheid en de menschheid in Christus niet meer is dan een bijzonder geval van het proces, dat door de gemeenschap met Christus zich in ieder geloovige voltrekt, zoodat ieder geloovige een Christus wordt. Terecht wordt dan ook door Dr. Woldendorp de meening van Harnack afgewezen, dat de vergoddelijking een pharmacologisch proces is. „De vergoddelijking draagt immers een ethisch — ik zou er willen bijvoegen religieus — karakter." [2]) Het God-worden beteekent, evenals bij Irenaeus, het God-gelijk-worden, naar de wet der geschapenheid.

In deze ietwat schoolsche vormen en bewoordingen — men denke aan het karakter van dit tractaat als tegen Joden en heidenen gericht — gaat eene diepe bewogenheid schuil. Tegenover Arius, voor wien de Logos een schepsel is, hoezeer volmaakt, maar onderscheiden van God, dat alleen een menschelijk lichaam aanneemt, wordt hier een beroep gedaan op den Logos als God zelf. Hem alleen is toevertrouwd wat slechts God vermag: de verworden schepping te her-scheppen, in de eerste plaats den mensch, en dan alles met en om hem. Zie hier het hart van Athanasius' betoog. Het is God zelf, die de bestaanswijze van een mensch aanneemt, en zoo het mensch-zijn en het schepsel-zijn herstelt en verheerlijkt. Dit alles is als belofte in de incarnatie gegeven, die dus eigenlijk iets elementairs is, een begin, maar tegelijk iets principieels, een begin-sel. De religie sluit alles in zich, zoowel ethisch als cosmisch en metaphysich. De term Logos, als aanduiding zoowel van den Scheppings- als van den verlossings-middelaar, is in dit verband wel zeer zinrijk. Het komt er slechts op aan, dat het tweede middelaarschap primair is en zijn licht werpt op het eerste, en niet slechts als een vervolg daarop of een bepaalde toepassing daarvan wordt opgevat. Bij Athanasius bestaat op dit punt geen gevaar. Zijn incarnatie-leer is soteriologisch gefundeerd. Zij vormt een echt-christelijk geloofs-artikel.

Dit blijkt ook uit de wijze, waarop het Concilie van *Nicaea* in 325 haar heeft uitgedrukt in zijn symbool. Daarin wordt op de godheid van den Zoon de nadruk gelegd. Hij wordt beleden als:

---

[1]) Ibid. c. 54.
[2]) J. J. Woldendorp, De incarnatione. Een geschrift van Athanasius, 1919, bl. 53.

„de gegenereerde uit het wezen van den Vader, gegenereerd, niet gemaakt, eens-wezens met den Vader, om ons menchen en om onze zaligheid nedergedaald en vleesch geworden en mensch geworden en die geleden heeft enz. . . ." [1]) Deze belijdenis beteekent een triumfantelijk protest tegen allen afgodendienst. Geen mensch, geen meer-dan-mensch, geen half-god heeft ons verlost, maar God zelf; trouwens, Hij alleen vermag het. Ziehier wat men bedoelde. Positief dus: God zelf is tot ons gekomen om ons te verlossen; negatief: een ander deze eer te geven zou waan zijn en afgoderij. Het is van belang, dat men begonnen is met de god-heid van Christus uitdrukkelijk vast te stellen. Dit was het werk van het eerste concilie. Daarop volgde de vaststelling van zijne menschheid. Deze taak was voor het tweede concilie, dat van Constantinopel, weggelegd.

Tusschen deze beide concilies valt eene sterke theologische ontwikkeling, die ons toont, waar de grens der incarnatie als geloofsbelijdenis ligt. De beroemde Cappadociërs neigden er toe de verhouding tusschen de verlossing en de schepping, zooals wij die zooeven stelden, om te keeren. De schepping vormt de onderstelling, als de oorspronkelijke mededeeling van God. Deze bereikt haar hoogste uiting in de verbinding van God met den hoogsten vorm van mensch-zijn. Zoo dreigt dan de incarnatie niet langer te blijven een „isoliertes Paradoxon", maar te worden „ein Spezialfall aus der allgemeinen Allgegenwart des Göttlichen in der Schöpfung," [2]) wat het, zooals wij zagen, bij Athanasius niet is, voor wien de geheele christologie en bepaaldelijk de incarnatie wortelt in de verlossingsgedachte, zonder eenige nevengedachte van wijsgeerigen, monistischen aard. Het heeft er iets van, alsof de betrekking van mensch tot God die is van deel en geheel. Het gaat dan om de menschelijke natuur en de goddelijke natuur, waarbij de eerste van de laatste doordrongen wordt en op deze wijze vergood. Dit beteekent eene gewelddadige eenheid, die, als zij zich openlijk uitsprak, door de Kerk steeds is gewraakt.

Tegenover deze Alexandrijnsche richting staat de Antiocheensche, die alles veel meer ziet in den vorm van het concreete, persoonlijke, waarbij de nadruk valt op den wil, de gezindheid. Als haar vertegenwoordiger doet Marcellus zich gelden, voor wien de Logos

---

[1]) Denzinger, l. c. num. 54.

[2]) Ad. von Harnack a. a. O. 2r B. S. 167, 469.

de kracht is van God, die, in de schepping werkzaam, bij de verlossing persoonlijk wordt, om zich eenmaal weer in God op te lossen. Zoo wordt de twee-heid van God zelf en van datgene, wat zich in deze wereld, historisch, van Gods wege vertoont, kunstmatig geforceerd. De Kerk wijst deze krachtproef af, omdat zij de incarnatie niet tot iets tijdelijks wilde zien herleid.

Daartegenover staat Apollinaris, die op de eenheid den nadruk legt op eene wijze, welke hij bij Athanasius verwaarloosd acht. De goddelijke Logos neemt het bezielde vleesch aan, maar hij wordt daarbij zelf het beginsel van zelf-bewustzijn en zelf-bepaling, dus wat wij zouden noemen de persoon, de geest, zóó, dat Hij in de plaats treedt van de menschelijke rede. Er is dus slechts van éene natuur sprake. Ook deze opvatting werd verworpen. Als motief daarvan gold bij paus Damasus, dat hierbij de volle menschheid niet tot haar recht kwam. Zij werd immers ont-hoofd, doordat de goddelijke Logos de plaats der menschelijke rede innam. Hoe zou op deze wijze Christus den geheelen mensch, ook zijne rede, die in de zonde was gevallen, kunnen bevrijden? [1]) Men ziet, hier ligt op den achtergrond het altijd waakzame verzet tegen de uitwissching der grenzen tusschen God en mensch en de hevige begeerte om de verlossing van den geheelen mensch, dus de verlossing van het geschapene als zoodanig, te waarborgen.

Het tweede concilie, het eerste van *Constantinopel*, in 381, heeft ten aanzien van de menschheid van Christus het zelfde beslissende woord gesproken, dat het eerste ten aanzien van zijne godheid had doen hooren. Beide, godheid en menschheid, moeten als onverkort worden beleden. Hiermede staat en valt immers de zekerheid, dat God zelf in de incarnatie ons nabijgekomen is en dat deze komst ons menschelijk bestaan in zijn geheel ten goede komt. Godheid en menschheid worden niet ten koste, maar ten goede van elkander naast elkaar gesteld.

Nog één vraag wacht op antwoord, die naar het verband tusschen beide, de godheid en de menschheid van Christus. Na de twee-heid van God-zijn en mensch-zijn moet ook het God-mensch-zijn als twee-heid op eenige wijze worden vastgesteld. Alles roept hierom. Eenerzijds wordt ter wille van de persoon de natuur, andererzijds ter wille van de natuur de persoon verdoezeld of uitgewischt. Hier komt men er toe twee personen aan te nemen; door éene natuur

---

[2]) cf. Denzinger, l. c. num. 65.

uit de twee af te leiden. De oude strijd over het onderscheid tusschen God en mensch en de verflauwing der grenzen komt in nieuwen vorm aan de orde. Hij kan niet altijd duren, want hij loopt over de vitale belangen der christenheid, over wat men later zou noemen de eer van God en de zaligheid der zielen.

Hierbij doet zich weer het verschil voor tusschen de tweeërlei theologie, projectie van tweeërlei geesteshouding, die door Alexandrië en Antiochië wordt vertegenwoordigd, met haar zin beurtelings voor synthese en analyse, voor het wezen en de persoon, de genade en de vrijheid. De eene komt op voor de volledige eenheid; de andere beperkt deze tot de zedelijke betrekking. Middelerwijl houdt het Westen zich zonder veel bespiegeling aan de reëele, d. i. voor het geloof waardevolle gegevens der kerkelijke belijdenis.

Naar twee zijden is ook hier weer het evenwicht verstoord en tracht de Kerk dit, krachtens haar beginsel der via media, te herstellen. In de eerste plaats is het Nestorius, die ter wille van de redelijke onderscheiding en de zedelijke vrijheid uit de incarnatie tot eene tweeheid van personen besluit. De eenheid is er geene van natuur of hypostase, maar van houding, gezindheid of verbondenheid; de inwoning van God in den mensch niet zaak van wezen, maar van genade en welgevallen. Het gaat om eene zedelijke eenheid op den hoogsten trap, analoog met die van de inwoning van God in ieder mensch. De God-Logos woont in den mensch-Jezus, die zich daarbij geleidelijk zóó ontwikkelt, dat hij kan worden aangebeden. Op zijn persoon, gezindheid en wil valt de nadruk. Hij is slechts Verlosser in zooverre hij voorbeeld is. Niet herstel, maar ontwikkeling is de leus. Tegen dezen ouden vijand met een nieuw gelaat trad het derde concilie, dat van *Ephesus*, in 431, op. Het is van belang op te merken, hoe ook hier de paus den doorslag gaf met zijn zin voor geestelijk gezond verstand, dat zonder meer opkwam voor de aloude onderstellingen van het geloof, volgens welke God zelf in menschelijke bestaanswijze zijn schepping heeft verlost. De naam Gods-moeder wordt voor Maria gehandhaafd: „zij heeft immers naar het vleesch het vleeschgeworden Woord van God gebaard.'' Vastgesteld wordt, „dat het Woord van God den Vader met het vleesch persoonlijk vereenigd is, en dat het één Christus is met zijn eigen vleesch, nl. dezelfde tegelijk God en mensch.'' Veroordeeld wordt „wie in den éénen Christus de substanties verdeelt na de vereeniging, ze alleen verbindend met dien band, welke volgens waardigheid is, of ook

volgens gezag en macht en niet veeleer door het samengaan, dat ontstaan is door de natuurlijke eenheid.'' Evenzoo „wie over twee personen of subsistenties, deze woorden, welke in de apostolische en evangelische geschriften vervat zijn, verdeelt . . . .'' [1]) Zóó gaat het voort, alles ter wille van de eenheid, die tegenover de door Nestorius voorgedragen tweeheid moet worden gehandhaafd.

Maar de eene eenzijdigheid dreigde door de andere te worden gevolgd. De wet der polariteit laat zich ook op geestelijk gebied gelden. Wordt de eenheid een en al, in den zin van eene vermenging van God-zijn en mensch-zijn, dan verliest God zijn plaats als de geheel-andere en wordt Hij in de veranderlijkheid en het lijden der schepping betrokken. Dit wil men tot geen enkelen prijs. Vandaar dat het vierde concilie, dat van *Chalcedon,* in 451 kort en goed aan het streven der monophysieten paal en perk stelt. Het spreekt zijne belijdenis en leer uit aangaande Jezus Christus „als een en denzelfde, volkomen in godheid en in menschheid, waarlijk God en waarlijk mensch, met een redelijke ziel en een lichaam, eens-wezens met den Vader volgens zijne godheid en eens-wezens met ons volgens zijne menschheid, in alles ons gelijk uitgenomen de zonde, een en denzelfden Christus, den eeniggeboren Zoon en Heer, in twee naturen, onvermengd, onveranderd, onverdeeld, ongescheiden, te erkennen, terwijl nimmer het verschil der naturen is opgeheven om de eenheid en veeleer met behoud van de eigenschap van elke natuur, terwijl zij in één persoon en hypostase samenloopt, niet in twee personen verdeeld of gedeeld, maar een en denzelfden Zoon en eeniggeboren God, het Woord, den Heere Jezus Christus . .''[2])

Wij behoeven de geheele definitie van Chalcedon niet af te schrijven. Het is duidelijk wat de vaders bedoelden: iets positiefs en iets negatiefs. Zij maakten gebruik van de beste woorden en woordverbindingen, die het verfijnde taalgebruik te hunner beschikking stelde om positief nog eens scherp uit te drukken wat de Kerk aangaande de godheid en de menschheid, als twee-eenheid, geloofde. Voor het overige wees het concilie negatief uit, wat bij deze onderstellingen niet kon worden toegelaten. Er is in de taal der concilies sprake van persoon, natuur en wezen. Het eerste woord (hypostasis, prosópon, subsistentia, persona), drukt uit datgene wat de leiding heeft, beschikt en handelt, ongeveer zooals het woord

---

[1]) Anathematismi Cyrilli Can. 1 sqq, Denzinger, l. c. num. 113, sqq.
[2]) Denzinger, l. c. num. 148.

persoon in ons spraakgebruik dit aanduidt. Maar deze persoon is niet los van wat haar draagt: de natuur (physis, natura), datgene wat iets krachtens zijn aard is; en daarin van de substantie (oesia, substantia), d. i. datgene wat hiervan het eigenlijke, wezenlijke, onvervreemdbare is. Deze woorden hebben hunne geschiedenis, in het Grieksch en in het Latijn beide, zoodat voór en na hetzelfde woord in verschillenden zin kan worden vertaald. Maar hier staat de zin der woorden vast. De persoon is in dit geval die der godheid. In haar vereenigen zich de op zich zelve onvereenigbare, wijl anderssoortige, naturen en substanties, nl. die van God en van den mensch. Hòe deze vereeniging mogelijk en denkbaar is, zegt het concilie niet. Het trekt wèl de grens en verklaart, hoe zij nièt mogelijk en denkbaar is. Wij spraken boven van paal en perk stellen. Dit is inderdaad het geval met de z.g. vier alpha's privativa, de ontkennende a's: niet-vermengd, niet-veranderd, niet-gedeeld, niet-gescheiden. Het zijn als even zoovele borden, die een terrein met „verboden toegang" voorzien. Men heeft ze genoemd: „four convenient signposts". [1]) Men zou ze als testimonium paupertatis, een getuigenis van armoede, kunnen qualificeeren, zonder daarmede het concilie ook maar eenigszins te beleedigen. Integendeel. Men aanvaardde deze armoede gaarne. Men stelde er zelfs een eer in, als in een verborgen rijkdom. Er zijn immers dingen, die buiten onze bevatting liggen, die anders, hooger zijn dan wij; die wij niet begrijpen, maar aanbidden, als een wonder Gods, het geheimenis van zijne majesteit. Hier houdt de Kerk halt. Elke verklaring geldt als ketterij. Het is niet juist wat Harnack opmerkt: „Eine Theologie, die sich in den für sie wichtigsten Frage auf blosse Negationen zurückzieht, verurteilt sich selbst." [2]) In de eerste plaats heeft Chalcedon ook een positief geluid gegeven. Ten tweede is voor de theologie het stellen van grenzen een levensquaestie en een bestaansrecht. Men bedoelde op deze wijze te waarborgen de volkomenheid der verzoening, waarin God en mensch beiden door het mysterie van den God-mensch betrokken zijn. Zóó gezien kan van Chalcedon gelden, wat Relton noemt: „the faithfulness with which that definition reflects the N. Testament portrait." [3]) Dit is natuurlijk bedoeld in dien zin, dat reeds het N. Testamentische Christus-beeld de vereeniging van goddelijke en menschelijke trekken vertoont,

---

[1]) H. M. Relton, o. c. p. 35.
[2]) A. v. Harnack, a. a. O. 2[r] B. S 375.
[3]) H. M. Relton, o. c. p. 39.

die ons verbijstert en dat daarbij het goddelijke de leiding heeft. Tot deze gevolgtrekking heeft ons geleid het apostolische kerygma, dat Jezus Christus, den gestorvene en verrezene, als Heer aanbidt.

Dat in Chalcedon, onder de woorden en formules verborgen, het diepste motief der belijdenis klopt als eene van religieuzen aard, de spanning der betrekking tusschen God en mensch als verbroken en hersteld door een persoonlijke daad van God, ziehier wat reeds blijkt uit het feit, dat het Oosten en het Westen tot de vaststelling der canones samenwerken en paus Leo nadrukkelijk verklaart, dat zij zonder subtiele distincties of speculaties is. In zijn dogmatischen brief heet het dan ook, „dat met behoud van de eigenschap van elk van beide naturen en substanties, die in één persoon samengaat, door de majesteit de nederigheid is aangenomen, door de kracht de zwakheid, door de eeuwigheid de sterfelijkheid . . . .'' [1])

Juist dit samengaan heeft de Kerk nog moeite gegeven. Het beteekent wat men noemde „de mededeeling of uitwisseling der eigenschappen.'' Dit kan eenvoudig beteekenen, dat, gegeven de onderstelling, dat het goddelijke subject van de beide naturen een en hetzelfde is, hetgeen Hem wedervaart, hetzij in zijn goddelijke of in zijn menschelijke natuur van één en hetzelfde subject geldt. Voor Leo is alles eenvoudig: „Immers, wie de ware God is, dezelfde is de ware mensch en er is in deze eenheid niets leugenachtigs, terwijl bijeen zijn de nederigheid van den mensch en de hoogheid van God. Immers, zooals God niet verandert door zijne barmhartigheid, zoo wordt de mensch niet verslonden door zijn waardigheid. Want elk van beide vormen doet in gemeenschap met den anderen wat hem eigen is; terwijl nl. het Woord werkt wat des Woords is, voert het vleesch uit wat des vleesches is.'' [2]) In den tweeden brief van Cyrillus aan Nestorius komt dezelfde, onschuldige opvatting van de mededeeling der eigenschappen voor. „De eigenschappen van de éene natuur mogen worden toegeschreven aan de andere, niet omdat de goddelijke kon ervaren wat der menschelijke was, noch omdat er op eenige wijze zoo'n nauwe doordringing van beide was, dat hunne onderscheiding waardeloos werd, maar krachtens het feit, dat de éene persoon het subject van beide naturen is.'' [3]) Tot zoover gaat alles wèl. Maar de Oostersche theologen gingen

---

[1]) Denzinger, l. c. num. 143.
[2]) Denzinger, l. c. num. 144.
[3]) H. M. Relton, o. c. p. 53, sq.

verder. Zij zoeken naar éène bedding voor de beide stroomingen, de goddelijke en de menschelijke. Hier dreigt het gevaar, dat men verliest wat was gewonnen nl. dat ten slotte het goddelijke en het menschelijke worden vermengd, op de wijze, die wij reeds in het beeld van het vuur en het ijzer zagen geïllustreerd en die wijsgeerig aannemelijk wordt gemaakt, als in Platonischen zin, zooals wij dit reeds vroeger bij de Cappadociërs hebben opgemerkt, de verschijning tot het wezen, het deel tot het geheel wordt herleid. De leer van de mede-deeling der eigenschappen zal ons nog meer dan eens ontmoeten, als het zwakke punt in den dijk, waar de doorbraak dreigt, die God en mensch doet samenvloeien. Chalcedon heeft juist hiertegen zijn vier handwijzers gericht.

Men kan zeggen, dat met Chalcedon de groote strijd is beslist, waarvan de christologie de inzet was en de incarnatie het critieke punt. Nadat het God-zijn en daarna het mensch-zijn van Christus was vastgesteld, werd ten slotte zijn God-mensch-zijn positief en negatief bepaald. Wat hierop nog volgt aan dogmatischen strijd is het narommelen van den donder. Eerst is de eenheid nog eens bevestigd; daarna de twee-heid.

Het *tweede* concilie van *Constantinopel* in 553 vond aanleiding om uitdrukkelijk te verklaren, dat „de eenheid van het Woord van God met een vleesch, dat bezield is met een verstandelijke en redelijke ziel, volgens de verbinding of persoon is geschied.'' [1])

Daartegenover legt het *derde* concilie van *Constantinopel* in 680 weer den nadruk op de twee-heid van wil en van kracht. „Er zijn twee natuurlijke willingen of willen in Hem en twee natuurlijke energieën, ongescheiden, onveranderd, onverdeeld, onvermengd... en twee natuurlijke willen, niet tegenovergesteld, verre vandaar, zooals de goddelooze ketters gezegd hebben, maar zóó, dat zijn menschelijke wil volgt en geen tegenstand biedt of zich verzet, maar veeleer onderworpen is aan zijn goddelijken en almachtigen wil. Immers, de wil van het vleesch moest bewogen worden en onderworpen worden aan den goddelijken wil volgens den zeer wijzen Athanasius. Immers, zooals zijn vleesch het vleesch van Gods Zoon genoemd wordt en is, zoo wordt ook de natuurlijke wil van zijn vleesch de eigen wil van Gods Woord genoemd en Hij is dit ook, zooals Hij zelf zegt: Ik ben van den hemel nedergedaald, niet om mijn wil te doen, maar den wil van den Vader, die Mij

[1]) Tria capitula can. 4., Denzinger, l, c. num. 216.

gezonden heeft, zijn eigen wil noemende, die de wil van zijn vleesch was. Want ook het vleesch is zijn eigendom geworden. Zooals immers zijn allerheiligst en onbevlekt bezield vleesch wèl vergoddelijkt, maar niet opgeheven is, maar in zijn eigen staat en wijze gebleven: zóó ook is zijn menschelijke wil wèl vergoddelijkt, maar niet opgeheven; veeleer is hij verlost . . . ." [1])

Hiermede is eigenlijk het laatste woord der oude Kerk gesproken. Het blijkt ons, hoe hartstochtelijk men zoowel de een-heid als de twee-heid heeft gehandhaafd als beide evenzeer onmisbaar en dit als twee-een-heid heeft trachten uit te drukken. De Kerk wilde evenwichtig zijn en daarbij niet tusschen, maar boven de uitersten staan. Het is hier de plaats om samen te vatten wat zij in dit opzicht heeft gewild en bereikt in de periode, welke wij als die der oude Kerk, d. w. z. der Kerk in hare catholiciteit en ecumeniciteit, hebben onderscheiden.

Met de verschijning van Christus heeft, voor de geloovigen, een wonder plaats gehad van geheel bijzonderen aard. Zij beteekent het komen van God zelf tot den mensch, het ingrijpen van Hem in zijn schepping, dat de scheppingsdaad niet slechts evenaart, maar overtreft. Immers, het gaat er om een zondig mensch, een verworden schepping, te herstellen en te vernieuwen tot hunne oorspronkelijke bestemming. Deze daad van God neemt den vorm aan van de persoonlijke verschijning van God, bepaaldelijk van Gods Zoon, in de geschapen wereld, in een menschelijke bestaanswijze, niet slechts schijnbaar, maar werkelijk; niet slechts tijdelijk, maar duurzaam. Op het *hoe* heeft men van meetaan niet den nadruk gelegd; veeleer op het *dat*; en dit ter wille van het *wat*: de verlossende kracht der Christus-verschijning. Men achtte haar dus te behooren tot de religieuze sfeer. Zij was zaak van openbaring van Godswege en van geloof van 's menschen kant. Als *trait d'union* werd van meetaan beschouwd de Heilige Geest, hetzij dan in het algemeen als Geest van God, of bepaaldelijk als Geest van Christus opgevat. Deze belijdenis was centraal. Zij vormde den karaktertrek bij uitnemendheid van het Christendom, tegenover het Jodendom eenerzijds en het heidendom andererzijds. Voor het eerste was de Christus, zooals Hij door de Christenen werd beleden, d. i. de Christus in den praegnanten vorm van de verbinding van God en mensch, heiligheid en zonde, zaligheid en gebrokenheid, zooals deze

[2]) Denzinger, l. c. num. 291.

in het kruis zich manifesteert, een ergernis; voor het laatste was het een dwaasheid, omdat de verbinding van godheid en lijden hier als onredelijk en in het algemeen als onharmonisch aandoet. De Christenen daarentegen vinden hun kracht en wijsheid in wat ergerlijk is en dwaas. De botsing van wat God doet met den wil en het inzicht van den mensch is voor hen juist het bewijs, dat het in de orde is. Gods doen beteekent immers een oordeel over den mensch en de wereld. Vandaar dat de incarnatie voor de oude Christenen niet iets was, dat zij trachtten te verklaren, maar iets, dat zij als mysterie der godsvrucht aanvaardden. Intusschen is men gedwongen geworden, door vragen en aanvallen van buiten, en ook gedrongen door innerlijke behoefte om zich rekenschap te geven van zijn bezit, zich te bezinnen op den inhoud zijner belijdenis, en althans de termen der paradox goed vast te stellen en uit te drukken. Zooals wij gezien hebben, heeft men daarbij als onderstelling laten gelden, dat in de Christusverschijning zoowel God als de mensch geheel aanwezig zijn en verbonden worden. Hiermede werd de werkelijkheid der verlossing geacht te staan of te vallen. In de eerste plaats heeft men de godheid van Christus uitdrukkelijk vastgesteld. De leiding in zijn verschijning was bij zijn God-zijn. In de tweede plaats heeft men ten aanzien van zijn mensch-zijn hetzelfde gedaan. Ten slotte heeft men trachten uit te drukken wat men bedoelde met de eenheid van God-zijn en mensch-zijn in de persoon van den God-mensch.

Men gebruikte hiervoor bepaalde woorden, termen, gedachtenverbindingen. Wat moest men anders, als men wilde uitdrukken wat men geloofde, onderling en tegenover den buitenstaander? Intusschen doet men de oude Kerk onrecht, als men meent, dat dit gebruik beteekent een zich verbinden of verkoopen aan een bepaalde wijsgeerige richting of denkwijze, of zelfs maar aan een wijsbegeerte in het algemeen. Natuurlijk geldt dit tot zekere hoogte van bepaalde personen of scholen — men denke aan de Alexandrijnsche en de Antiocheensche, die wij hebben ontmoet —, maar men kan er niet de Kerk, in hare officieele belijdenis, voor aansprakelijk stellen of solidair mede maken. Dit blijkt uit allerlei. In de eerste plaats uit de vloeibaarheid van het spraakgebruik. Het is mogelijk aan te wijzen, dat verschillende woorden in verloop van tijd in denzelfden zin, of dezelfde woorden in verschillenden zin zijn gebezigd. Ook heeft men bepaalde woorden uit het wijsgeerige in het theologische spraakgebruik overgebracht en er een

eigen zin aan gehecht, soms zóó, dat deze voor het geschoolde denken aanstootelijk was. Daarbij komt, dat men zich de vrijheid voorbehield om in het Grieksche en in het Latijnsche taaleigen aan dezelfde woorden een verschillenden zin te hechten. En ten slotte blijkt de variabiliteit der woorden en termen hieruit, dat in onderscheiden theologische verbindingen hetzelfde woord een verschillende beteekenis kan hebben. Dit alles bewijst, hoe zeer men in het gebruik van bestaande woorden en termen eclectisch, bewust dilettantisch soms te werk ging. Hierbij denke men bepaaldelijk aan de kerkelijke, ecumenische werkzaamheid, en onderscheide deze van den specifiek theologischen arbeid van een bepaald geleerde of school.

Wij hebben opgemerkt hoe op de concilies zekere irrationeele en practische motieven zich laten gelden, waardoor de behandeling der stof gehouden werd in het licht van de godsdienstige overtuiging, die categorisch bepaalde opvattingen afwees of aanvaardde. Zij beriep zich daarbij op de catholiciteit, zoowel in de diepte als in de breedte, d. i. op den samenhang met het verleden der Kerk, de continuïteit van het geloofs-bezit en de belijdenis daarvan, en op de algemeenheid van deze, in zooverre zij b.v. het Oosten en het Westen verbindt. Men denke b.v. aan de houding der pausen op de concilies, die, als echte Kerkvorsten, den theologen de baas zijn in zooverre zij een fijnen zin hebben voor de imponderabilia van het leven. Deze catholiciteit is later te loor gegaan. Men denke, ter illustratie van haar, aan de wijze, waarop het Oosten en het Westen zich rekenschap geven van hun geloofsbezit en daarbij beurtelings den nadruk leggen op wat het moderne spraakgebruik noemt het statische en het dynamische, de bezinning en de daad, het zijn en het hebben. In het Oosten valt t. a. van de christologie de nadruk op het wezen, in het Westen op de persoon; en zoo herhaalt zich de onderscheiding beurtelings tusschen de natuur en het werk, de zwakheid en de schuld, de verlossing en de verzoening en in het algemeen tusschen de incarnatie als zoodanig en het kruis als waarin zij culmineert.

Als vertegenwoordigers van het Westen kan men Leo den Groote noemen. Ook *Augustinus,* die veel breeder en dieper zich rekenschap geeft van zijn geloof en het Westen met het Oosten op zijn wijze verbindt. Voor hem is de christologie in zekeren zin gegeven goed. Eenerzijds gaat hij, als hij theologisch de christologie ontwikkelt, uit van de kerkleer, voor zooveel zij reeds geformuleerd is. Maar

tegelijk ontdekt hij, als hij zijn persoonlijken levensweg beschrijft, zelf den Christus. Deze ontdekking geeft kleur aan zijne christologie. Zij bewijst, dat de belijdenis der Kerk de uitdrukking is, zoowel persoonlijk als kerkelijk, van de scheppende kracht, die in Christus zich meester maakt van den mensch. Men denke aan de wijze, waarop Augustinus in zijn Confessiones zijn overgang van het neo-Platonisme tot het Christendom beschrijft, als van de idee tot de persoon, van menschelijk ideaal tot goddelijke gave, van wat Kierkegaard later zal onderscheiden als religiositeit A, als religieus idealisme, dat immanent blijft, en dat hij heidendom noemt, en religiositeit B, als de openbaring van God zelf, welke wordt geloofd, en transscendent gefundeerd is, voor hem met het Christendom, d. i. met Christus, één. [1]) Dit is het wat Augustinus noemt het sacramentum, het geheimenis, van de vleesch-wording, [2]) waaraan hij de goddelijke genade, de genezende kracht, verbindt, die hem heeft bekeerd en vernieuwd. Bij Augustinus staat voorop de nadruk, dien hij legt op het God-zijn van Christus, als het initiatief van zijn persoon en werk. Hierbij is ondersteld zoowel de theologische als de soteriologische grondstemming van den Kerkvader. De eerste, in zooverre God en mensch niet gelijk-op in aanmerking komen, maar de mensch slechts is wat hij is bij de gratie Gods. De tweede, in zooverre de empirische mensch zelfs wat hij is, niet is en niet kan zijn krachtens zijn zondigheid en dus aan de verlossing, als scheppende actie van God, behoefte heeft. Men kan zeggen, dat Augustinus ook in zijn christologie anti-pelagiaansch is, in zooverre zijn christologie theologisch wordt gedragen, d. w. z. de beteekenis van Christus bestaat niet hierin, dat in Hem een mensch zich strevend tot God omhoog worstelt; maar dat God zich verlossend tot den mensch omlaag buigt. Zóó had Augustinus het Christendom, in onderscheiding van het neo-platonisme, in zijn eigen leven leeren kennen.

De wijze, waarop Augustinus de incarnatie theologisch ontwikkelt, is minder belangrijk dan die, waarop hij haar soteriologisch onderheit. Juist dat hij zich soms op een voor den niet goed verstaande gevaarlijke wijze uitlaat bewijst, dat hij geen gevaar ziet. De uitdrukking: „God is mensch geworden, opdat de mensch God zou worden" vloeit hem argeloos uit de pen [3]); evenals wij dat bij

[1]) Kierkegaard, Philos. Brocken u. s. w. 2r T, Ges. Werke B VII, 1925, S. 229.
[2]) Augustinus, Confessiones L VII, c. 19.
[3]) Augustinus, Sermo CXXVIII.

Irenaeus zagen. Zij beteekent natuurlijk niet, dat de mensch eens-wezens met God zou worden en tot het God-zijn behooren, in den zin van een vergoding, maar zij wil veeleer uitdrukken, dat de mensch, voor zooveel zijne menschelijke bestaanswijze dit toelaat, met God vereenigd is. Dit beteekent, dat de mensch door God geschapen en gedragen wordt en dus deel heeft aan den Geest, het leven Gods, en dit in en door Christus. Men heeft, bepaaldelijk Harnack, den nadruk gelegd op de spanning tusschen het persoonlijke en het zakelijke, het ethisch-religieuze en het sacramenteele of magische in Augustinus' christologie. Maar dit beteekent de persing van den kerkvader in een kader, dat hem vreemd is. Immers, de ethische of ethisch-religieuze categorie is bij Harnack eene zeer eigenaardige; zij beteekent zekere gezindheid of gesteldheid als laatste grootheid. Maar voor Augustinus vormt het religieuze een geheel andere categorie. Het is veeleer datgene wat men tegenwoordig existentieel pleegt te noemen. Het omvat den volledigen, levenden mensch, zooals deze door God wordt gedragen en op Hem is gericht. En hier blijkt nevens datgene wat God en mensch verbindt — laat ons zeggen de eenheid der liefde — te bestaan datgene wat God en mensch scheidt — laat ons zeggen het verschil tusschen Schepper en schepsel, tusschen datgene wat in zich zelf rust en uit zich zelf leeft en wat slechts als uit den Ander levend rust kan hebben. Door dit magisch of sacramenteel te noemen vertroebelt men alles. Men kan gemakkelijk den kerkvaders de beheptheid met den Griekschen geest aanwrijven, die het zakelijke boven het persoonlijke, het wezen of de natuur boven de gezindheid stelt — maar men vergeet, dat de kerkvaders geen andere termen hadden dan die van wezen of natuur, als zij de categorie wilden aanduiden, waarvan God en mensch niet slechts quantitatief, maar qualitatief, niet slechts gradueel, maar essentieel worden onderscheiden. En het is juist deze categorie, waarop het aankomt, als men in Christus de vereeniging ziet van God en mensch. Het verwijt, dat zij te weinig psychologisch en te veel theologisch zijn, te weinig op de gezindheid en te veel op het wezen den nadruk leggen, is dus als zoodanig zin-loos. Het is een bezwaar, dat een uitsluitend ethische, met de „persoonlijkheid'' werkende religie kan maken, maar het wordt slechts een bezwaar, als het persoonlijke element op den achtergrond wordt gedrongen of uitgewischt. Wat voor Augustinus als het einde van den heilsweg den mensch wenkt, het ad-haerere of in-haerere Deo, God aan- of in-kleven volgens

de uitdrukking van den Bijbel, [1]) geldt ook t. a. van het mensch-zijn of de menschelijke natuur van Christus: het is vereeniging, niet ver-eenzelviging met het God-zijn of de goddelijke natuur. Zij ontvangt daaraan deel, als ontvangend en dit is het laatste en eenige. Het mysterie van de geschapenheid wordt door de herschepping niet opgeheven, maar, zoo mogelijk, verdiept.

Wij hebben bij deze schets te doen met de oude Kerk in hare ongebrokenheid. Laten wij erkennen, dat het ons, die een dubbele breuk achter ons hebben, die tusschen de Oostersche en de Westersche Kerk en die tusschen de R. Katholieke Kerk en de Kerken der Reformatie, moeilijk valt ons de catholiciteit voor te stellen en in te denken, niet alleen formeel, als de éène Kerk, maar vooral materieel, als de éène belijdenis. Want deze eenheid beteekent niet eenvormigheid of eenzijdigheid. Zij beteekent veeleer groote diversiteit en differentiatie. Vandaar dat men zich uitspraken kon veroorloven en deze laten geworden, die op zichzelf bedenkelijk kunnen worden geacht. Maar juist het op-zich-zelf is in tegenspraak met de catholiciteit. Daarom is het dan ook van te meer belang, als bepaalde uitspraken niet worden veroorloofd, maar veroordeeld. Zij moeten wel volstrekt onvereenigbaar zijn met de kerkelijke *common sense* en daarin met het levensgevoel der Kerk. Het is niet een bepaald vocabulair of een zekere denkvorm, zelfs niet eene denk-wijze, die worden afgekeurd, maar het zijn overtuigingen, die den vorm aannemen van een te kort, hetzij ten opzichte van het God-zijn of van het mensch-zijn van Christus, hetzij van beide.

Intusschen is het van belang na deze algemeene schets van de wijze, waarop de Kerk in enkele groote, sobere lijnen haar bezit heeft uitgedrukt, onwetenschappelijk-wetenschappelijk, als deze paradox geoorloofd is, in zooverre zij haar begrippen vooral gebruikt om de onbegrijpelijkheid van het geloofs-object aan te wijzen, nog iets verder te gaan. Men heeft ook positief getracht vormen te vinden om zich althans eenigermate rekenschap te geven van de wijze, waarop de betrekking tusschen het goddelijke en het menschelijke in Christus wordt geacht te bestaan. Ik noem twee van zulke vormen, die wij niet in de officieele kerkelijke belijdenissen vinden, maar die bij de toelichting daarvan plegen te worden gebruikt.

In de eerste plaats noem ik de z.g. metadosis of antidosis ton idiomaton, de communicatio idiomatum, proprietatum, de

---

[1]) Psalm 73 : 28. St. V: nabij God te wezen.

mededeeling of uitwisseling der eigenschappen, nl. die van de goddelijke en de menschelijke natuur van Christus, waarop wij reeds de aandacht hebben gevestigd. Deze figuur komt telkens bij Cyrillus en Leo den Groote voor en is sedert gangbaar gebleven. Men heeft haar ook uitgebreid tot de z.g. perichoresis ton physeon, de intercommunio naturarum, de gemeenschap der naturen, in zooverre ook de beide naturen, die de draagsters der eigenschappen zijn, de goddelijke en de menschelijke, zóo nauw verbonden zijn, dat de eigenschappen van de eene natuur aan de andere kunnen worden toegekend, en ook van de beide naturen op dergelijke wijze kan worden gesproken. Men leidde dat af uit de onderstelling, dat één en dezelfde persoon de drager is van de beide naturen met haar eigenschappen. Die gemeenschap en wisselwerking worden dus zóó gemotiveerd. Los van de persoon hebben zij geen zin, alsof er eigenlijk geen onderscheid meer zou bestaan tusschen het goddelijke en het menschelijke; zóó zouden zij elkaar hebben doordrongen. Zoowel Cyrillus als Leo, trouwe uitleggers van de door hen geconcipieerde verklaring van Chalcedon met haar vier ontkenningen, hebben dit beslist ontkend. Alleen in de goddelijke persoon is de eenheid der beide naturen en hare eigenschappen werkelijkheid. Dit is de geloofs-onderstelling, die alles, wat de christologie betreft, houdt in de sfeer van de, om eene moderne uitdrukking te bezigen, ik-gij-categorie, of in de existentieele sfeer, waar*over* men dus niet spreekt of denkt, maar waar*uit* men dit, maar dan ook anders en voorwaardelijk, doet. Doch het ligt voor de hand dat, als men dit voorbehoud vergeet, plaats wordt gemaakt voor eene beschouwing over de verhouding tusschen naturen en eigenschappen en voor eene vermenging of verbinding daarvan als zoodanig. Dan loopt men gevaar wijsgeerige onderstellingen te laten gelden om de verhouding tusschen stof en geest, deel en geheel, die buiten de sfeer der religie vallen en inderdaad het persoonlijke verzakelijken en het goddelijke vermenschelijken, of omgekeerd. Wij zullen hiervan nog meer hooren, als wij spreken over de consequenties der incarnatie, bepaaldelijk in de leer van het sacrament.

In de tweede plaats noem ik, als vormen, waarin de theologie zich rekenschap trachtte te geven van de verbinding van het goddelijke en het menschelijke in Christus, de figuur der enhypostasie, zooals zij door Leontius van Byzantium en Johannes Damascenus is ontwikkeld. De goddelijke persoon, die van den Logos Gods, heeft

de leiding in het bestaan van den God-mensch. De menschelijke persoon ontbreekt. Maar is het menschelijke in Christus, wat men noemt de menschelijke natuur, dan iets zakelijks, iets on-persoonlijks, dat op zich zelf bestaat? Het antwoordt luidt: zij heeft haar persoonlijk bestaan in den Logos. Zij is en tooi logooi hypostasa. Men zou dit zóó kunnen uitdrukken: De menschelijke natuur is niet ont-hoofd, maar over-hoofd. Zij heeft haar hoofd gevonden in het goddelijke d. i. in de goddelijke persoon van den Logos, die haar positief, met alles wat zij aan mogelijkheden bevat, opheft en tot verwerkelijking brengt. Deze geheele figuur berust op de onderstelling, dat er tusschen God en mensch zekere gelijkenis bestaat. Reeds Irenaeus en Athanasius maken hierbij gebruik van de bijbelsche voorstelling van het beeld en de gelijkenis van God, en zij vinden daarin de mogelijkheid der mensch-wording gegeven. Door Leontius wordt dit uitgewerkt ter verduidelijking van de henósis hypostatice, de unio hypostatica, de persoonlijke eenheid der beide naturen in Christus. Deze vorm, als eenvoudige beschrijving van de geloofs-gegevens, brengt eigenlijk niets nieuws. Hij zegt alleen, dat het menschelijke niet bestaat als een zelfstandige persoon, die een personeele unie zou aangaan met de godheid. In zooverre is het an-hypostatos, zonder persoon. Maar toch is het niet een iets, een complex van menschelijke eigenschappen en krachten, dat door de godheid wordt gebruikt. Het verband is zóó eng, dat het menschelijke in de goddelijke persoon bestaat, en-hypostatos is. Dit is een vorm, een figuur, die eigenlijk heel weinig uitdrukt, althans positief. Wij zullen den zin er van ook terugvinden bij Thomas en de Reformatoren. Het schijnt dat Leontius dit anders inziet, dat hij, bevangen door de Aristotelische gedachte, dat het algemeene slechts in het bijzondere bestaat, zoodat er voor een natuur, die geen persoonlijk karakter zou hebben, geen plaats is, in de incarnatie de illustratie vindt van deze gedachte. [1]) Laat het zijn dat deze denkwijze van Aristotelischen huize Leontius heeft geholpen bij het nadenken over de betrekking tusschen het goddelijke en het menschelijke in Christus en hem hiervoor een vorm aan de hand gedaan, dan wordt dit gevaarlijk, zoodra het gaat beteekenen, dat de betrekking tusschen het goddelijke en het menschelijke zóó nauw zou worden, dat de eerste slechts de vorm is van wat de laatste als de stof bevat. Hiermede zou het

[1]) Vgl. H. M. Relton, o. c. p. 69 ff.

mysterie zijn ontluisterd en de geloofsinhoud niet slechts geseculariseerd, maar gebanaliseerd. Intusschen, als wij vragen, wat later deze enhypostasie-vorm heeft beteekend, dan is dit niet anders dan de ontkenning van een mechanische en de erkenning van eene organische betrekking tusschen het goddelijke en het menschelijke in Christus. Dit is een beroep op het leven, op de levende persoon. Dit beroep is niet een zaak van wijsbegeerte en school, maar van godsdienst en Kerk. Zóó moet de formuleering van de incarnatie door de oude Kerk worden gezien. Menschwording en vernedering worden ten nauwste verbonden. [1]) Dit beteekent, dat het gaat om een daad, en deze van ontferming.

III. DE INCARNATIE IN DE OOSTERSCHE KERK

De onderscheiding tusschen het Oosten en het Westen is zeer oud. Wij hebben haar telkens ontmoet, maar niet als een nadeel voor de Kerk en haar belijdenis. Integendeel, zij kwam de beweeglijkheid en veelzijdigheid daarvan ten goede. Nadeel ontstaat eerst, als de onderscheiding op scheiding uitloopt en het Oosten zijn eigenaardigheid tot eenzijdigheid ontwikkelt. Dit begint langzamerhand te komen, als de twee rijken zich zelfstandig ontwikkelen. Kerkelijk en dogmatisch blijft men één tot en met het derde concilie van Constantinopel in 680, waar de laatste hand gelegd wordt aan de christologische formule. Daarna gaat het anders worden. Het z.g. Quinisextum van 692 wordt door het Westen niet erkend. In 867 ontstaat het schisma, o. a. ter zake van het Filioque, d. i. van de vraag, of de H. Geest alleen van den Vader, of ook van den Zoon uitgaat. Dit is eene onderscheiding van diepgaand belang. Kan het verband tusschen God den Vader en den mensch direct, zuiver geestelijk, worden gelegd, zonder bepaalde middelen; is de mensch zóó nauw verwant met God, dat dit mogelijk is, of onderstelt dit verband altijd de tusschenkomst van den Zoon, ook den vleeschgewordene, dus de tusschenkomst van de geschiedenis, de persoon, de Kerk, het sacrament? Het is niet toevallig, dat in het Oosten de beeldenstrijd wordt gevoerd, waarin zich de vraag naar het al of niet geoorloofde van het zinnelijke in dienst van het geestelijke zoo scherp toespitst. De afstand wordt allengs grooter. In 1054 wordt de afscheiding voltrokken.

[1]) Vgl. S. H. Greidanus, Menschwording en vernedering (Hist. crit. studie: Grieksche auteurs van de Patres apostolici tot het concilie van Chalcedon) 1903.

Men kan opmerken, dat het Oosten het scheppend vermogen verloren heeft sedert het zich van het Westen afzonderde. De voorkeur, die aan het wezen boven de persoon, aan de incarnatie boven den kruisdood werd gehecht, was karakteristiek. Hierbij laat zich gelden de zin voor de werkelijkheid, die van de verbinding van God en mensch. Het is zooals Arseniew zegt: „A religious realism is thoroughly characteristic already of the earliest Christianity: the Incarnation, the Passion, and the Resurrection of the Son of God are not illusion, not deception, as the docetists and other Gnostici taught, but reality.'' [1]) Vandaar niet tegenover, maar als uitvloeiing van de incarnatie de nadruk, dien het Oosten legt op de opstanding en de verheerlijking „The joy of the resurrection, that is the keynote of the Eastern Church's whole outlook upon the world.'' [2]) Hierbij doet zich een merkwaardig verschijnsel voor. De handeling treedt op den achtergrond; de toestand op den voorgrond. De incarnatie, minder als de persoonlijke, „einmalige'' daad ter verlossing dan als het duurzame gebeuren der vereeniging, werd hoogelijk gevierd. De opvatting ervan als van een speciaal geval van een algemeenen regel, waarvan wij de schaduw reeds over de Cappadociërs zagen vallen, werd allengs meer gangbaar. Zij strookte met de nauwe verbinding, die tusschen het goddelijke en het menschelijke, het ongeschapene en het geschapene, werd aangenomen en die door de verwerping van het Filioque, en daarmede van de indirecte verbinding, zoo treffend wordt geïllustreerd. In dit verband valt nieuw licht op de wijze, waarop in het Oosten de door Leontius en Johannes Damascenus voorgedragen leer der enhypostasie wordt toegepast en de gedachte aan de mededeeling der eigenschappen en de gemeenschap der naturen ontwikkeld. De naturen en hunne eigenschappen gaan met elkander om en in elkander over. De persoon treedt op den achtergrond. Voor ontwikkeling van het mensch-zijn van Christus is geen plaats. Als mensch is de Christus van meetaan volmaakt. Zijn is meer dan worden en beide zijn meer dan doen.

Het is misschien van belang hier een oogenblik den anonymus op te roepen, die als Pseudo-Dionysius Areopagita zeer grooten invloed heeft gehad in het Oosten en ook in het Westen. Bij hem is de eenheidsdrang onweerstaanbaar. Het uitwendige en het in-

---

[1]) Nicholas Arseniew, Mysticism and the Eastern Church, 1926, p. 22.
[2]) O. c. p. 17.

wendige, het menschelijke en het goddelijke, zijn eigenlijk één. Alles werkt mede in het groote proces van uitgang en ingang, dat rhythmisch voortschrijdt. Dionysius spreekt van de „god-menschelijke, eigenlijk god-mannelijke, werkzaamheid" [1]) en teekent daarmede zijn geheele houding. Eigenlijk zijn er geen twee naturen. Hij is min of meer monophysiet en het monophysitisme is de groote verleiding voor het Oosten in zijn van het Westen losgemaakte geesteshouding.

Bij deze houding past de incarnatie, vooral als zij losgemaakt wordt van haar historische „Einmaligkeit" en de uitdrukking vormt van een voortdurend gebeuren. Ook andere personen en grootheden worden hare dragers. Maria, de vertegenwoordigers der hemelsche hierarchie, de Kerk, het Sacrament. Voor Dionysius is het avondmaal zéér veel. Het heet in de kunsttaal der mystiek samenvoeging (synaxis); ook deelgenootschap, samenhang, éénwording (henósis). Er is in deze woorden een opklimming, die haar hoogtepunt bereikt in de uitdrukking vergoding (theosis) [2]). De incarnatie wordt op allerlei wijze voortgezet en herhaald. Het avondmaal, in zijn verbinding van stoffelijke en geestelijke elementen en eindelooze herhaling, wordt de groote drager van het groote geheimenis. Harnack spreekt van het avondmaal als „die Resultante des ganzen Dogmas." [3])

Het schijnt wel alsof hiermede de Oostersche Kerk geteekend is, niet alleen zooals zij zich in de eeuwen, die onmiddellijk op de losmaking van het Westen volgden, vertoonde, maar ook later, tot heden toe. Het is niet gemakkelijk over deze Kerk te oordeelen. Zij is tegelijk zoo oud en zoo jong. Zij vindt — wij moeten thans voor een groot deel zeggen: zij vond — haar plaats in een wereld, die verre van ons afligt, niet alleen geographisch, maar ook geestelijk. Zij is daarenboven zelve zoo rijk aan verscheidenheid. De geest van den Rus is een andere dan die van den Griek. Hij mist diens zin voor dialectiek en heeft aan zijn pathos genoeg. Daarenboven heeft de Oostersche geest een gereeden zin voor wat men noemt het modernisme, waaraan zeker niet vreemd is de monistische strekking van deze strooming. De nauwe verbinding van mensch en God, van natuurproces en geestelijk leven, van ontwikkeling en openbaring, van wijsbegeerte en theologie, van inzicht en geloof,

---

1) Ps. Dionysius Areopagita Ep. ad Caj. 3, 4.
2) Vgl. W. J. Aalders, Groote mystieken I 1913, bl. 88.
3) A. von Harnack, a. a. O. 2r B, S 430.

ziedaar trekken, waaraan men den Oosterschen modernist — ik denk aan Solovjeff en Berdjajew — onmiddellijk herkent. Zij zijn vóór alles godsdienstphilosophen, welke het probleem der wereldgeschiedenis en in verband daarmede dat van het geheele scheppingsproces bezighoudt. Het is geen wonder, dat daarbij de incarnatie, en deze als algemeen motief, hen bij voorkeur bezighoudt. Het „Gottmenschentum", waaraan Solovjeff een reeks van voorlezingen heeft gewijd, is een teekenend woord voor dezen denker. [1]) Zelfs een man als Stefan Zankow, die als vertegenwoordiger der orthodoxie optreedt, verwerpt het dubbel einde van de wereld en aanvaardt de apokatastasis panton, de wederopstanding van alles ten goede, zonder rest en motiveert dit als een trek van „die innere Verbindung des Persönlich-Dynamischen mit dem Kosmisch-Mystischen." [2]) En tegelijk verlaten de vertegenwoordigers der Oostersche Kerken op een bepaald moment de wereld-conferentie ter bevordering van eenheid der Kerken op het stuk van geloof en organisatie te Laussanne, omdat zij alleen kunnen overlegen op den grondslag van de 7 ecumenische concilies. [3])

Zoo vertoont het Oostersche Christendom een beeld, dat ons westerlingen niet duidelijk is, thans minder dan ooit, nu het voor een groot deel is ontworteld en in de verstrooiing zich zelf tracht terug te vinden en te vernieuwen. Heiler heeft gezegd: „Die orthodoxen Kirchen des Ostens zeigen heute im Wesentlichen dasselbe Bild wie die Kirche des 6. Jahrhunderts, die im Schrifttum des Areopagita und des Damaszeners ihr theologisches Spiegelbild besitzt. Dogma und Kirchenverfassung, Mysterienliturgie und Sakramentskult, Volksfrömmigkeit und Heiligenverehrung, Mönchtum und Mystik haben in den folgenden Jahrhunderten keine wesentliche Änderung und Neugestaltung erfahren." [4]) Als dit in hoofdzaak waar is, dan geldt het zeker in de eerste plaats van de centrale figuur der incarnatie, waaraan het Oosten zich, van meetaan, zoo hartstochtelijk heeft gehecht. Wat het van de incarnatie heeft gemaakt berust op wat zij uit de catholieke Kerk van vóór de afscheiding heeft medegenomen. Het is niet de incarnatie van de oude Kerk in haar geheel. Het is deze voor een goed deel

---

[1]) Wlad. Solovjeff, Zwölf Vorlesungen über das Gottmenschentum, 1921.

[2]) Stefan Zankow, Das orthodoxe Christentum des Ostens, 1928, S 60.

[3]) Faith and Orders, Proceedings of the World Conference. Lausanne, Aug. 3—21, 1927, p. 382 ff.

[4]) Friedr. Heiler, Der Katholizismus; seine Idee und seine Erscheinung, 1923, S. 96.

van daad tot proces, van het persoonlijke tot het min of meer onpersoonlijke herleid. Toch heeft dit stuk incarnatie, zelfs zóó, een ontzaglijken invloed gehad. Een vertegenwoordiger der oostersche orthodoxie, Stefan Zankow, spreekt van de eigenaardige centrale beteekenis, die het dogma der menschwording bij de oostersch-orthodoxen heeft: „Das orthodoxe Christentum betont sowohl die Menschwerdung Gottes wie die Vergottung des Menschen durch jene Menschwerdung. Die innigste und ewig bleibende heilsgeschichtliche Verbindung zwischen Gott und Mensch in der gottmenschlichen Person Jesu Christi ist die weltgeschichtliche Grundlage der neuen Wirklichkeit der Erlösung, der Vergottung der Menschheit und der Verklärung der Welt. Diese Grundidee verläuft wie ein Lebensnerv durch den ganzen Bereich des Glaubens und des Lebens der orthodoxen Kirche." [1]) Daarbij wijst hij het alternatief af, dat westersche theologen gaarne stellen, of de verlossing er eene is van zonde of van dood. Beide zijn niet te scheiden. Ook is voor den oosterschen Christen niet de voornaamste vraag: waarvan verlost? zelfs niet: waartoe verlost? maar: waardoor komt de verlossing? Dus niet de soteriologie, maar de christologie is hoofdzaak. Vandaar de groote belangstelling voor het wezen en de persoon van den God-mensch. „Wir können und wir werden gerettet werden, weil der Gott-mensch Christus da ist; nicht der Mensch allein, das ist klar; aber auch nicht der Gott allein, ohne den Menschen. Gott ist Mensch geworden, d. h. er nahm die Natur des Menschen an, er erhob sie; sie ist vergottet worden und in ewige Einheit mit Gott getreten und darin geblieben. Durch diese Verwandschaft sind auch wir erlöst. Denn Er, der Gott und der Mensch zugleich ist, ist der neue geistliche Adam, das neue gnadenvolle Haupt der Menschheit, der ganzen Menschheit als eines lebendigen Organismus . . . . Weil wir so den Gottmenschen Christus haben und er uns hat, so kommen wir durch ihn zu einer Einheit mit Gott, in welcher auch unsere Natur vergottet und ewig mit Gott sein wird." [2])

Dit alles is, na het voorafgaande, duidelijk. Het is de taal, die wij reeds hoorden uit de sfeer van Pseudo-Dionysius Areopagita en Johannes Damascenus. Er is veel sprake van onpersoonlijke grootheden en algemeene verrichtingen. Van genade en geloof

---

[1]) Stefan Zankow, a. a. O. S. 44 f.
[2]) a. a. O. S. 47 f.

wordt niet gerept. Dit wordt nog aangedrongen door wat Zankow in een noot opmerkt. Hij waardeert het in Kattenbusch, als deze meent, dat het er het Oosten in de eerste plaats om ging, „dass Christus den Menschen eine neue Naturqualität vermittelt habe, dass seine Person eine Naturkraft besitze, die sich unerschöpflich in der Natur des Menschen zu ihrem Heile, ihrer inneren Erholung, ihrer Bewahrung vor dem Tode, auswirke. Massgebend ist die Ausstattung (nicht das Handeln) Christi.'' [1]) Zankow aanvaardt dit alles niet onvoorwaardelijk. Hij valt het, krachtens zijn zin voor synthese, aan. Maar de nadruk ligt toch op de gesteldheid, het zijn, de natuur, de qualiteit. Het is hier, waar het Oosten de incarnatie aangrijpt. Wij zullen zien, dat de greep van het Westen een andere is, die der middeleeuwsche Kerk, maar vooral die van de Kerken der Reformatie.

IV. DE INCARNATIE IN DE WESTERSCHE KERK

Wat wij reeds hier en daar hebben opgemerkt over de nuanceeringen der Kerk in het Oosten en in het Westen wijst ons de richting, waarin de incarnatie-idee zich in de Westersche Kerk heeft bewogen. Deze beweging is niet groot geweest. Over het algemeen bleef men bij wat door de groote concilies was vastgesteld en men leefde en dacht daaruit. Toch vertoont het Westen, evenals wij dit van het Oosten gezien hebben, de neiging zijne nuance sterker te kleuren. Dit beteekent, dat de nadruk viel op het persoonlijke in de Christus-verschijning, op den wil en de daad. De betrekking tusschen God en mensch werd zoowel in Hem zelf als in datgene, wat Hij tot stand bracht, als eene van persoonlijken aard opgevat. Vandaar de zin voor den mensch en het menschelijke in Christus, de ontwikkeling en het leven. Vandaar de waarde, die aan de verzoening, als kern der verlossing en dus aan het lijden en het kruis, werd gehecht. Vandaar de aandacht, die aan de juridische zijde der verzoening werd gewijd, als voldoening, naast de mystische of solidaristische, die de vereenzelviging van den Godmensch met het leed en de zonde van wereld en mensch als zoodanig accentueert. Men heeft gezegd, dat het Westen eigenlijk Nestoriaansch, dyophysitisch, was. Dit zou dan den pendant vormen van het monophysitisme, dat wij het Oosten zagen aanwrijven.

---

[1]) Stefan Zankow, a. a. O. S. 48 : 37.

Men heeft ook verband gezocht tusschen de semi-pelagiaansche, min of meer synergistische, neigingen van het Westen en de onderscheiding tusschen het menschelijke en het goddelijke, het natuurlijke en het bovennatuurlijke, de vrijheid en de genade in den God-mensch. Deze aanwijzingen zijn niet willekeurig of onbelangrijk. Het is een feit, dat in de opvattingen over Christus zich telkens kristalliseert de houding, die men aanneemt t. a. van de betrekking tusschen God en mensch in het algemeen. De vraag: wat dunkt u van den Christus? is altijd centraal.

Wij moeten ons intusschen wachten voor het gevaar van te veel te stiliseeren. Het Westen is een zeer gedifferentieerde grootheid en het beschrijft een geschiedenis van eeuwen. Daarom is het van belang op de groote, concreete momenten der geschiedenis de aandacht te vestigen, op de wijze, die wij tot dusver hebben gevolgd. Hierbij kunnen wij de personen niet missen, ook al gaat het om de Kerk.

Van belang is, dat in de middeleeuwen eigenlijk slechts éénmaal een dogmatische strijd over de incarnatie is gevoerd en wel reeds in de 8e eeuw. Het is min of meer een *da capo* van het Nestoriaansche geding. Elipandus, de aartsbisschop van Toledo, nam wel niet twee ik-ken, twee personen, aan, maar liet de twee onderscheidene naturen, de goddelijke en de menschelijke, samenvloeien in één persoon, als in een resultante van natuur en soort eenerzijds en van genade en aanneming andererzijds. Het concilie van Frankfort verwierp in 794 dezen vorm van Adoptianisme. Het verklaarde, dat de menschelijke natuur op zich zelve onpersoonlijk is en de persoonlijkheid ontleend is aan de persoon der godheid. „Wat,” zoo wordt gevraagd, „is de natuur van den mensch tenzij ziel en lichaam?... De persoon van den Zoon is in de heilige Drieëenheid gebleven en bij die persoon is gekomen de menschelijke natuur, opdat het zou zijn éene persoon, God en mensch, niet een vergoddelijkt mensch of vermenschelijkt God, maar God-mensch en mensch-God: wegens de eenheid der persoon de eene Zoon van God; eveneens de Zoon van den mensch, volmaakt God, volmaakt mensch.” [1])

Het zijn bekende klanken, evenzoovele waarschuwingen om niet te trachten te verklaren of te bemiddelen wat nu eenmaal vaststaat als onwrikbaar onderscheid tusschen God en mensch. Wij zullen

[1]) Denzinger, l. c. num. 312.

nog zien hoe men, bepaaldelijk in verband met het sacrament, toch de grenzen dreigt uit te wisschen. Trouwens, zoowel de scholastiek als de mystiek openden hiertoe den weg. Het is van belang op beide in dit verband de aandacht te vestigen.

De scholastiek had tot taak zich rekenschap te geven van den inhoud des geloofs. Zij deed dit op verschillende wijze, al naar gelang zij meer op de rede of den wil, op de afhankelijkheid of de vrijheid, op de analogie of de paradox den nadruk legde. De eerste reeks wordt vertegenwoordigd door Thomas Aquinas en het realisme, de tweede door Duns Scotus en het nominalisme. Wij willen ons orienteeren aan *Thomas Aquinas,* die zich het meest aansluit bij de gegevens en de onderstellingen der oude Kerk, zoowel de theologische als de algemeene. In zijn Summa heeft hij de incarnatie breedvoerig behandeld. Hij gaat uit van hare gepastheid (convenientia).

Zij kan niet geacht worden volstrekt noodzakelijk te zijn; wèl betrekkelijk, „omdat zoo beter en gepaster het doel bereikt wordt." [1]) De incarnatie wordt gemotiveerd door de zonde; anders zou zij er niet zijn. Zij is iets buitengewoons. „Dit gaat de grenzen van de volmaaktheid der natuur te boven, dat het schepsel met God persoonlijk vereenigd wordt." [2]) En dit heeft inderdaad bij de vleeschwording plaats. Thomas is omzichtig in het gebruik van zijne woorden. Hij bedient zich bepaaldelijk van de woorden natuur en persoon. Natuur is het meest algemeene. Het is het beginsel van intrinsieke beweging. Vandaar dat de menschelijke natuur genomen wordt voor den geheelen mensch. Dit is dan hetzelfde wat vleesch wordt genoemd. Persoon is het meest bijzondere. Thomas gaat uit van de definitie van Boethius, volgens welke persoon is de individueele substantie van de redelijke natuur. Als God dus de menschelijke natuur aanneemt beteekent dat een vereeniging in zijn persoon. Dit beteekent, dat die natuur wordt aangenomen niet in het algemeen, maar in een individu. De Zoon van God wordt immers mensch, niet menschelijke natuur. Hier sluit Thomas zich aan bij de idee der enhypostasie, die wij Leontius zagen ontwikkelen. De menschheid bestaat in hem niet als iets on-persoonlijks, maar als iets in-persoonlijks, nl. zij is in de persoon

---

1) Thomas Aquinas, Summa Theol. P. 3 Q. 1. A. 2.
2) Ibid. Q. 1. A. 3.

van God opgeheven. [1]) Deze opheffing is mogelijk, omdat de verbinding met iets wat edeler is de kracht of de waardigheid niet wegneemt, maar vermeerdert. Dit geldt b.v. bij het dier t. a. van de plant; bij den mensch t. a. van het dier. A fortiori bij God t. a. van den mensch. Zoo wordt „de menschheid van Christus een instrument van zijn godheid, een instrument, dat bezield is door een redelijke ziel, dat zóó handelt als het ook behandeld wordt." [2]) Wij staan hier voor de oude moeilijkheid, dat de mensch is een verbinding van lichaam en ziel. Dit is zijn natuur. Maar deze natuur bestaat nooit in het algemeen, doch steeds concreet. Zij bestaat in een onderstelling, d. i. een persoon. En deze persoon is in dit geval de Zoon van God. Ziehier de constructie van Thomas, die een zeer nauwen band legt tusschen de verschillende bestanddeelen, die in den God-mensch samenkomen. Zoo kan hij de beide naturen en hare eigenschappen op de wijze, die wij als gemeenschap of mededeeling reeds vroeger ontmoetten, persoonlijk verbinden. Zoo dankt de menschelijke ziel van Christus hare eer slechts aan haar deelhebben aan de godheid en dit is zaak van goddelijke genade. Zie hier de unio gratiae, de eenheid der genade, waarop Thomas den nadruk legt. [3]) Deze eenheid is zéér innig. Men kan zeggen, dat de Zoon van God geleden heeft, niet dat de goddelijke natuur geleden heeft. „Men moet de menschheid van Christus en zijn godheid met dezelfde aanbidding aanbidden." Immers „het vleesch van Christus aanbidden is hetzelfde als het vleesch geworden Woord van God aanbidden." [4]) Het is de verhouding van het kleed van den koning en den bekleeden koning. Zoo mag men ook het beeld, het kruis van Christus aanbidden. Bij deze uitbreiding van de incarnatie past hare toepassing op de Kerk, die immers het lichaam is van Christus. Hoofd en lid zijn één mystieke persoon. Zoo kan de voldoening worden voortgezet, gelijk de geheele incarnatie. Zij wordt niet herhaald, maar voortgezet. Dit geschiedt bepaaldelijk in het sacrament van het altaar. Het is geheel in den geest van Thomas, als de transsubstantiatie, de wezensverandering der bestanddeelen van het avondmaal in het lichaam en bloed van

---

[1]) „Persona dei consumpsit personam hominis," zóó citeert Thomas Innocentius III. Dit consumere wordt zóó verklaard: „non importat destructionem alicujus quod prius fuerat, sed impeditionem ejus quo aliter esse posset" (Ibid. Q. 4, A. 2).

[2]) Ibid. Q. 7 A. 2.

[3]) Ibid. Q. 7 A. 2.

[4]) Ibid. Q. 25 A. 2.

Christus, door de Kerk wordt vastgesteld en de gewijde hostie aangebeden.

Wij hebben reeds den overgang van de scholastiek naar de mystiek gemaakt. Want de wijze, waarop Thomas de incarnatie in hare sacramenteele voortzetting ontwikkelt, is van mystieken aard. Terecht noemt Heiler de eucharistie: „den Brennpunkt aller katholischer Hochfrömmigkeit" en schetst hij Thomas als: „den redegewaltigsten Dolmetsch der eucharistischen Mystik, welche im Mittelpunkt der gesamten Klosterfrömmigkeit des 13. Jahrhunderts steht." [1]) Thomas heeft het officium van het sacramentsfeest gemaakt. Van de bewogen sacramentsliederen, als Lauda Sion, Pange lingua, Adorate, is hij de dichter. Toen hij den dood voelde naderen, liet hij zich het lichaam van Christus brengen, knielde er voor neer en bleef lang in stille aanbidding. Toen zeide hij: „Ik ontvang U, o losgeld van mijn ziel, ik ontvang U, teerkost van mijn pelgrimstocht. Ter wille van U heb ik gestudeerd, gewaakt, gewerkt, gepredikt en geleerd." Als ik deze bijzonderheden aanhaal, heb ik daarmede tweeërlei doel. In de eerste plaats bewijzen zij, hoe centraal de incarnatie is in de R.-Katholieke Kerk als voorwerp van geloof. In de tweede plaats, hoe zij daar culmineert niet in het „einmalige", dat heeft plaats gehad met den sedert Verheerlijkte en door zijn Geest Voortwerkende, maar in de voortzetting daarvan in de sfeer van de Kerk en van het sacrament als de reëele, concreete verbinding van het geestelijke en het stoffelijke, het persoonlijke en het — laat ons zeggen — wezenlijke en natuurlijke, in den zin, dien Thomas zelf aan deze woorden hecht. Een en ander is teekenend voor de R.-Katholieke Kerk tot op heden toe.

Eigenaardig is de wijze, waarop de middeleeuwsche mystiek op hare wijze de incarnatie behandelt. Zij doet dit in den vorm van wat wij Heiler hoorden noemen „eucharistische Mystik." Het levenseinde van *Ruusbroec* gelijkt in dit opzicht veel op dat van Thomas. Reeds bij zijn leven gaat geen dag voorbij, dat hij de mis niet bedient, waarbij hij soms zóó overstelpt wordt van genade, dat hij haar niet kan voltooien. Maar de mystiek doet het ook in anderen vorm, als zij in den geïncarneerde ziet de persoonlijke uitdrukking van den weg van God tot den mensch, en van den mensch tot God. Reeds Bernard van Clairvaux, de „herleefde Augustinus", is in dit opzicht teekenend. Hij herinnert ons inderdaad

---

[1]) Friedr. Heiler, a. a. O. S. 124.

aan Augustinus als hij in het mysterie der menschwording de uitdrukking bevindt van de nederigheid, met de liefde één. „Christus vormt de verbinding van godheid en menschheid in een levende persoon. Hij daalt af om op te heffen, trapsgewijs, van het vleesch tot den geest, van zijn aardsche verschijning tot zijn hemelsch wezen. Hij vormt den levenden trap van beneden naar boven en dat door een leven van zelfverloochening en lijden.'' [1]) Als Bernard de menschwording en hare gevolgen tracht uit te leggen, vindt hij haar voornamelijk hierdoor gemotiveerd, „dat God op deze wijze alle neigingen van vleeschelijke menschen, die slechts vleeschelijk konden liefhebben, eerst tot de heilzame liefde jegens zijn vleesch zou trekken en zoo trapsgewijze tot de geestelijke liefde opheffen.'' [2]) Dus eerst de aandoening vanwege Christus' lichaamspijn als mensch; dan het besef van zijne zielesmart als God-mensch; eindelijk de aanschouwing van zijne heerlijkheid als God. Het is dezelfde gang, dien de mystiek der R.-Katholieke Kerk in het verloop der middeleeuwen en lang daarna, tot nu toe, pleegt te beschrijven en die voegt bij hare geheele opvatting van den heilsweg. Dikwijls is zij van meetaan sacramenteel gericht, als op haar laatste doel. Dikwijls blijft zij ook lang en gaarne staan bij de zedelijke en in het algemeen menschelijke voorbereiding tot den hoogsten levensvorm. Men denke aan de Imitatio Christi. In elk geval is de mystiek een zeer sprekende en een leerzame paraphrase van de incarnatie-idee in haar dogmatische formuleering en scholastische toelichting.

Als op de figuur van Thomas Aquinas en de hem verwante mystiek de nadruk is gelegd, beteekent dit, dat de nominalistische opvatting ten aanzien van de incarnatie minder vast is. Dit ligt in den aard der zaak. Het realisme berust op de onderstelling van de synthese van natuur en geest, mensch en God. De analogiegedachte is haar eigen. Vandaar dat zij er toe neigt het God-zijn en het mensch-zijn van Christus organisch te verbinden, hoezeer met erkenning van het qualitatieve onderscheid tusschen beide. De realiteit van datgene, waarvan wij bewustzijn hebben en waaraan wij naam geven, staat voor haar vast. Wij moeten er dus rekening mede houden ook in ons denken en handelen. Voor het nominalisme ligt alles anders. Het ziet geen redelijk verband tusschen gedachte en werkelijkheid, rede en geloof. Daarom ziet het ook de twee

---

[1]) W. J. Aalders, Groote Mystieken I 1913, bl. 129.
[2]) Bernardus, Serm. in Cant. XX, 6.

grootheden God en mensch, geest en natuur, louter in spanning of polair. Bij de incarnatie is volstrekt geen sprake van aansluiting aan het verwante. Volgens Willem van Occam had God evengoed als de natuur van een mensch die van een ezel, of zelfs van een steen of hout, kunnen aannemen. Hier houdt alle analogie op. Slechts de paradox blijft over. Alles wordt herleid tot een zaak van geloof, zonder organisch verband met eenige werkelijkheid. De incarnatie wordt dan geïsoleerd tot iets volmaakt willekeurigs, dat slechts geldt volgens het sic volo, sic jubeo, hetzij dan van God of van de Kerk.

De invloed van deze richting is door en sedert de tegen-reformatie teruggedrongen. Dogmatisch heeft de R.-Katholieke Kerk zich vergenoegd met de oude christologie. Zóó echter, dat de strekking, die wij reeds meermalen opmerkten, om de incarnatie zich te doen voortzetten, in de Kerk en in het sacrament, in Maria en in de heiligen, in bepaalde concreete opzichten en vormen zich practisch en ook dogmatisch geleidelijk ontwikkelt en van tijd tot tijd wordt vastgelegd. Men denke aan de onbevlekte ontvangenis van Maria, de onfeilbaarheid van den paus, de vereering van het heilige hart van Jezus. Intusschen is hiermede niet alles gezegd. De nadruk, die op de mensch-wording en het mensch-zijn van Christus wordt gelegd tot in de voortzetting daarvan in allerlei menschelijke organen en vormen, behoeft nog niet te beteekenen, dat zijne godheid wordt prijsgegeven. Iemand heeft opgemerkt, dat „Die Menschheit Jesu betonen" kan beteekenen: „die Schauer der Gottheit mehren"[1]) Ook hier bestaat de mogelijkheid van een spanning, die wordt voorbijgezien, als men slechts op éène zijde let, die, welke naar ons is toegekeerd. De R.-Katholieke Kerk heeft altijd de beschikking over de onmetelijke reserves, die eeuwenlang zijn opgetast. Dit neemt echter niet weg, dat op de voortzetting der incarnatie door haar zeer sterk de nadruk wordt gelegd.

Toch geschiedt dit onder één belangrijk voorbehoud: dit, dat de incarnatie zelve een uniek karakter draagt, als de openbaring van God zelf in de wereld en dit ter harer verlossing. Ziehier het punt, waarin de Kerk zich onderscheidt van het modernisme. De incarnatie is voor haar vóór alles een goddelijke daad, het wonderbaarlijke prius, waaraan elke daad van den mensch of de menschheid slechts als posterius kan beantwoorden. In zijn

1) L. Fendt, Die religiösen Kräfte des katholischen Dogmas 1921, S. 132.

veroordeeling van de dwalingen der modernisten verwierp paus Pius X in 1907 o. a. de stelling: „dat de godheid van Christus niet door de Evangeliën wordt bewezen, maar een dogma is, dat het christelijke geweten uit de kennis van den Messias heeft afgeleid," of „dat de leer over Christus, die Paulus, Johannes, de concilies van Nicaea, Ephesus en Chalcedon voordragen, niet die is, welke Jezus heeft geleerd, maar welke het christelijke geweten over Jezus heeft opgevat". [1]) Hij verwerpt ook de onderscheiding tusschen den Christus der geschiedenis en dien des geloofs. Hier zijn wij weer bij de positie, die de oude Kerk zoo forsch innam tegenover de ketterij, toen zij op de persoonlijke eenheid van het God-zijn en het mensch-zijn, de eeuwigheid en den tijd, als realiteit bij uitnemendheid stond. Een Christus, die samengesteld is uit historische werkelijkheid en ideëele behoefte, die zich ten deele oplost in een Christus-beeld, dat door het geweten der christenheid wordt gevormd en gekoesterd, kan nooit de Christus der Kerk zijn, omdat deze vóór alles laat gelden, dat in Christus God tot den mensch en niet de mensch tot God komt. Vandaar dat de min of meer evolutionistisch of idealistisch aandoende proeven, als die van Loisy, Von Hügel en Heiler, ons afleiden van het terrein, waarop wij ons nog bevinden: dat van de westersche Kerk en hare R.-Katholieke formatie.

V. DE INCARNATIE IN DE KERKEN DER REFORMATIE

Het is opmerkelijk, dat de strijd van de Reformatoren tegen de leiders der toenmalige R.-Katholieke Kerk eigenlijk buiten de incarnatie omging. Dit beteekent niet, dat deze voor de Hervormers geen enkele beteekenis had. Ook niet dat de Hervormers haar geheel op dezelfde wijze opvatten en toepasten als hunne tegenstanders. Maar wèl, dat de incarnatie door beide partijen als onaantastbaar erfgoed werd beschouwd. Hetzelfde geldt voor de Gods-leer en de belijdenis der triniteit. Dit wordt door de Apologie der Augsburgsche Confessie met nadruk geconstateerd. [2]) Niet over God en de zaligheid zelve liep de strijd, maar over de wijze, waarop de zaligheid den mensch van Gods wege ten deel valt; niet over wat dogmatisch genoemd wordt de verwerving, maar over de toeëigening der zaligheid,

---

[1]) Errores modernistarum, Denzinger, l. c. num. 2027, 2031.
[2]) Apologia Confessionis ad art. 1, 3.

over de via salutis, den weg der zaligheid. Dit is een belangrijk voorbehoud. Het beteekent, dat de strijd tusschen Protestant en R.-Katholiek er niet een was tot het uiterste. Hij onderstelde, dat er dingen waren, die men gemeen had. Juist omdat deze er waren en van het allerhoogste belang werden geacht, zooals de belijdenis van God, als Vader, Zoon en Geest, van Christus als den vleeschgeworden Zoon van God, kon men elkander zoo fel te lijf gaan. Het kwam er immers op aan, of men al of niet den weg kende en de middelen bezat om de gemeenschap met God te verkrijgen. Het ging er den Reformatoren om, dat de zaligheid een gave van God is, niet alleen in zooverre zij eene mogelijkheid, maar ook een werkelijkheid beteekent, niet alleen een algemeen aanbod, maar ook een persoonlijke gave. Vandaar de nadruk, die gelegd werd op de rechtvaardiging, d. i. op het oordeel van God; op het geloof, d. i. op het laten gelden van het oordeel van God; op de beschikking van God, op de eer van God, op de „absolutissima Dei gratia'', de meest volstrekte genade van God, zooals het op de Dordtsche Synode werd uitgedrukt — kortom, op de prioriteit van God in het geestelijke leven, op zijn scheppend initiatief.

Dit alles gaat niet om buiten de incarnatie. Het valt er veeleer in samen. Want de incarnatie beteekent voor de Reformatoren de daad bij uitnemendheid van God, het wonder van zijn persoonlijk ingrijpen in deze wereld en dit verzoenend en verlossend. Juist wat wij hebben leeren kennen als het karakteristieke punt in de incarnatie: hare, zooals wij het uitdrukten, medische, operatieve beteekenis, beheerscht de visie der Hervormers geheel. Alles komt hun aan om de goede betrekking tusschen God en zijne schepping, en het is deze, die door de incarnatie wordt te weeg gebracht. De Hervormers hebben deze betrekking vereenvoudigd, in dien zin, dat zij haar geconcentreerd hebben in het eenig noodige: dat de mensch, met God alleen, voor God kunne bestaan in het vertrouwen op den God-mensch. Dit is primair. Het gaat om verantwoordelijkheid en schuld, om vergeving en genade. De rest, het leven en de wereld, wordt niet waardeloos geacht, maar zij komt pas in de tweede plaats. Zij is secundair. Dit beteekent niet, dat de Hervormers de cosmische beteekenis der incarnatie verwierpen ter wille van de persoonlijke. Wèl dat zij haar daarbij achterstelden. In den grooten geestelijken strijd om waarheid en zekerheid ging het in de eerste plaats om het leven als zoodanig, om God en de ziel, zooals ook Augustinus het aanvankelijk zag. Heiler heeft, met Von Hügel,

Luther en vooral Calvijn, anti-thetische geesten genoemd, terwijl Augustinus en Thomas dan synthetische geesten waren. Daarvan moge iets waar zijn, hij kan toch niet nalaten te erkennen, dat de synthese der middeleeuwen tot syncretisme was geworden. [1]) Hiermede is eene verklaring gegeven van de antithetische houding der Reformatoren. Zij moesten de houding aannemen van een correctief, met al de eenzijdigheid daarvan. Maar hebben zij al de incarnatie niet zoo zeer in haar breede, cosmische projecties laten gelden, zij hebben haar in haar diepsten zin erkend, als de ingrijpende, beslissende daad van God, waardoor Hij zelf in deze wereld verlossend verschijnt.

Als het waar is, dat de Reformatie de incarnatie onvoorwaardelijk wilde handhaven, ligt niet hier het eigenlijke onderscheid tusschen haar en de Kerk, die zij bestreed. Veeleer ligt dit in de wijze, waarop zij de incarnatie miskend en misbruikt achtte. Daarom is ook niet te verwachten, dat onder de verschillende stroomingen der Reformatie ten opzichte van de incarnatie groote verschillen voorkomen. Van belang is intusschen het verschil tusschen het Luthersche en het Gereformeerde type. Het eerste legt den nadruk op de vereeniging van de goddelijke en de menschelijke natuur van Christus: het is vóór en in alles de zonde, die den mensch van God scheidt. Het tweede legt den nadruk op de onderscheiding van beide in de eenheid der personen: de creatuurlijke afstand blijft over, ook als de zonde is weggenomen. Op een afstand en met voorbehoud kan men het onderscheid zóó zien, dat Luther de nominalistische lijn van Scotus en Calvijn de realistische van Thomas volgt. Bij den eerste domineert de fiducia, het vertrouwen; bij den laatste de fides, het geloof. Het verschil ligt in de mate van afstand, die tusschen God en mensch blijft bewaard. Luther maakt den afstand zóó groot, dat, als hij wordt weggenomen, hij geheel dreigt te verdwijnen. Calvijn handhaaft hem in elk geval. Hij heeft de meeste reserve. De Anglicaansche vorm van Reformatie sloot zich meer onmiddellijk bij de oude Kerk aan met hare breede opvatting van de incarnatie, als belofte van de volkomene en innige penetratie van het leven der menschen en der wereld door dat van God.

De christologie van *Luther* gaat uit van de eenheid van het God-zijn en het mensch-zijn in den God-mensch. Het oude: finitum capax infiniti, dat de Kerk had verworpen: het eindige kan

---

[1]) Friedr. Heiler, a. a. O. S. 145 f.

het oneindige bevatten, wordt hier, religieus vertaald, veelszins aanvaard. De eenheid is niet alleen die van de persoon, maar ook van de naturen en hare eigenschappen. Wat zij beteekent moet men vragen aan Luthers avondmaalsopvatting. De avondmaalsleer van Luther is niet gekunsteld, in dien zin, dat zij een theorie is, uitgevonden om eene bepaalde houding te handhaven. Dat Luther de alomtegenwoordigheid van het lichaam van Christus aanneemt en in dit opzicht de R.-Katholieke opvatting voorbijstreeft, is een bewijs, hoe nauw hij zich de verbinding van stof en geest en daarin van het goddelijke en het menschelijke, en deze in Christus en door Hem met den geloovige, voorstelt. De oude voorstelling van de gemeenschap der naturen en de vereeniging der eigenschappen keert hier in een versterkten vorm terug. Het gaat niet alleen om de vereeniging van naturen en eigenschappen in één persoon, maar veeleer om de wederzijdsche, reeële mededeeling der eigenschappen en daarin van het wezen der naturen. Hierin berust de eenheid van de persoon van Christus na zijne menschwording, die natuurlijk als zoodanig een daad is van den Zoon van God. Deze leidt dan tot het bestaan van een god-menschelijke persoon, in welke de goddelijke en de menschelijke natuur zich vereenigen. Luther vat deze vereeniging tusschen God en mensch zóó nauw op, dat hij kan zeggen: „Daher leidet jetzt Gott in dieser Person Christi und bleibt nicht ausser desselben... Eine schlechte Erlösung wäre es gewesen, wenn allein der Mensch Christus und nicht zugleich Gott oder Gottes Sohn, in dieser Person vereinigt, gekreuzigt wäre.'' In denzelfden zin heet het (tegenover Zwingli): „Leiden und Leben seien auch dem Sohne Gottes zuzueignen, sonst wäre Christus hinfort uns nicht mehr mit seinem Leiden und Leben als ein anderer schlechter Heiliger.'' Zegt men: de godheid kan niet lijden, dan is het antwoord: „Das ist wahr; aber dennoch, weil Gottheit und Menschheit in Christo eine Person ist, so gibt die Schrift um solcher persönlichen Einigkeit willen auch der Gottheit alles was der Menschheit widerfährt und umgekehrt. Und ist auch also in der Wahrheit. Denn obwohl die Gottheit das eine Stück (dass ich so rede) nicht leidet, so leidet dennoch die Person, welche Gott ist, am andern Stücke, als an der Menschheit.'' [1])

Uit de ontwikkeling der Luthersche kerkleer blijkt, hoe diep en levend de zin voor eenheid in deze Kerk is. Het geloof schept deze eenheid

---

[1]) Luther's Werke, Walch XX 122 ff., bij J. A. Dorner, a. a. O.[2] 2[r] B S. 608[32]).

tusschen Christus en den geloovige en zij is eerst volkomen, als zij beiden geheel omvat. Nergens blijkt dit meer dan op het hoogtepunt der vereeniging: het avondmaal. De Formula concordiae maakt gebruik van het oude beeld van vuur en ijzer. „Omdat het vuur met het ijzer vereenigd is, daarom oefent het de kracht en het vermogen van te branden in en met en door het ijzer, terwijl het gloeit; zóó namelijk, dat het vurige ijzer door deze vereeniging de kracht bezit om te lichten en te branden en toch gebeurt dit zonder verandering van het wezen of van de natuurlijke eigenschappen zoowel van het ijzer als van het vuur." [1]) Men ziet, de grens tusschen de beide sferen: God-zijn en mensch-zijn, wordt gehandhaafd, maar de betrekking is zeer nauw. Men verwerpt „de physische gemeenschap of wezenlijke overgieting van eigenschappen;" het gaat om „de reëele gemeenschap in den zin van de gemeenschap in de daad en in waarheid." Zóó gesteld is de geheele vraag in de persoonlijke, geestelijke sfeer gebracht en voor een zelfstandigheid van naturen en eigenschappen geen plaats. Maar niet altijd wordt de vraag zóó gesteld. Als b.v. de Zwabische theologen, bij monde van Brenz, de betrekking tusschen God-zijn en menschzijn als „iets wezenlijks, habitueels, intensiefs" qualificeeren, tegenover de qualificatie „actueel" van de Saksers, bij monde van Chemnitz, valt de nadruk op den toestand tegenover de werkzaamheid. Waarom geschiedt dit, welbewust, tegenover anderen? Omdat men de eenheid zoo innig mogelijk wil, als een toestand, een gesteldheid, een zijn, die dieper liggen dan elke werkzaamheid, gezindheid of bewustzijn. Maar het is de vraag, of dit niet geschiedt ten koste van het qualitatieve onderscheid tusschen het God-zijn en het mensch-zijn.

Deze vraag wordt acuut, als men den uitlooper van genoemde tegenstelling volgt in den strijd tusschen de Tübinger en de Giessensche theologen over het verband tusschen de incarnatie en de ontlediging of verberging, volgens het spraakgebruik van Paulus in Philippensen 2. Van belang is, dat beide groepen welbewust vleesch-wording en ont-lediging onderscheiden. Het eerste is geen vernedering; het tweede wèl. Het eerste is zóó mogelijk, dat al wat menschelijk is door het goddelijke wordt doortrokken en opgeheven. Men denke aan het beeld van het vuur en het ijzer. Bij het tweede is het anders. Daar wordt welbewust eene ver-

---

[1]) Form. Concord., P I, art. 8 f 64.

nedering door den geïncarneerde aanvaard. Deze betreft zijne goddelijke eigenschappen, die Hij aan het mensch-zijn had medegedeeld; niet het bezit, maar het gebruik van deze. Volgens de Tübinger theologen werd alleen het openbare gebruik daarvan afgelegd, niet het geheime. Er is dus slechts sprake van verberging (krypsis). Volgens Giessen wordt het gebruik als zoodanig afgelegd, in zooverre de Logos tijdelijk zich terugtrekt, in rust is. Er is dus sprake van ontlediging (kenósis). Het is moeilijk deze tegenstelling op zich zelve belangrijk te achten, m. a. w. zich te realiseeren wat men er werkelijk mede meent te beschrijven en te bereiken. Belangrijk is zij echter als exponent van de wrijving, zoo niet de botsing, tusschen twee richtingen binnen een bepaald verband. Dit verband wordt uitgedrukt door de gemeenschappelijke onderstelling, dat de incarnatie niet één is met de vernedering. Dit is eene distinctie, welke afwijkt van de groote onderstelling der Kerk, dat de incarnatie vóór en in alles beteekent het offer, in zooverre Gods Zoon een bestaanswijze aanneemt, die Hem in het geheel niet past, immers de geschapenheid, en die Hem a fortiori volstrekt onwaardig is, omdat zij beteekent een gelijkheid met het zondige vleesch. Binnen dit verband bestaat nu de wrijving, zoo niet de botsing hierin, dat de eene richting niets hoegenaamd wenscht los te laten van de eenheid van het god-menschelijke bestaan van Christus en dus, wat daartegen pleit enkel opvat als een incognito, een heilige camouflage, terwijl de andere aanneemt, dat in de aardsche verschijning van den Christus zich de Logos tijdelijk terugtrekt. Dit bewijst, dat de twee-heid haar te sterk is.

Een eigenaardige, consequente, maar strakke positie neemt een theoloog in, met wien Calvijn zoo fel de wapens heeft gekruist: Andreas Osiander. Hij herleidt de figuur van den God-mensch tot het organiseerend beginsel van alles wat is. De incarnatie is de projectie der schepping. God zou niet hebben geschapen, als Hij niet mensch had willen worden. De God-mensch is dus het oorspronkelijke beeld, waarnaar de mensch is geschapen. Deze God-mensch is van meetaan Hij, die vleesch zal worden. Vandaar dat de incarnatie in zekeren zin iets normaals is, een hoogere, de voltooide werkelijkheid der schepping. Zij beteekent dan ook, dat datgene wat zij tot stand brengt, de gerechtigheid, iets is wat de mensch ontvangt als nieuwe, goddelijke natuur en niet iets wat hem door God wordt toegerekend en door het geloof wordt aanvaard. Hier valt de incarnatie geheel buiten het, laat ons het noemen, indirecte verband,

waarin de Kerk haar ziet, als „einmalige" daad van God, wel als schepping, maar als een van bijzonderen, geestelijken aard. Zij wordt bij Osiander iets directs, een soort van schepping in tweeden aanleg, in Christus gerealiseerd en in den Christen herhaald. Hier ligt eene heenwijzing naar een vorm van moderne incarnatie-theorie, die de incarnatie evolutionistisch interpreteert, en dus tot zekere hoogte normaliseert. Het is dan ook begrijpelijk, dat Calvijn zoo impulsief Osiander bestrijdt en in diens theorie het geheele levensgevoel van dezen eigengereiden „realist" ten toon stelt. Dit is een realisme van geheel andere orde dan dat van Calvijn. Het „vermengt den hemel met de aarde," [1]) terwijl Calvijn juist den afstand tusschen God en mensch vóór alles laat gelden.

Heeft de Luthersche scholastiek, die wij bij monde van twee groepen zich hoorde uiten, de incarnatie niet ontwikkeld, maar min of meer in monophysitische richting afgeleid, de Luthersche mystiek toont eene dergelijke neiging. Dit blijkt uit de wijze, waarop Christus soms de plaats van God vervangt en zelfs Jezus die van Christus. De vroomheid der Herrnhuters gaat in dit opzicht wel zeer ver. Het mensch-zijn wordt met het God-zijn vereenzelvigd, in den God-mensch en tot zekere hoogte ook in zijne getrouwen.

Hier zijn wij wel verre van het Gereformeerde type afgedwaald, dat oorspronkelijk niet zóó ver van Luther afstond. Toch staat hier onmiddellijk voorop het besef van den afstand tusschen God en de schepping. Hier wordt het „Finitum non capax infiniti": het eindige kan het oneindige niet bevatten, aanvaard. Ritschl heeft het, in toepassing op ons onderwerp, zóó geformuleerd: „Lutherisch ist das Verbum incarnatum das Subjekt der exinanitio. Reformiert ist das Verbum sese exinaniens das Subjekt der incarnatio." [2]) Dit beteekent in de eerste plaats, dat de Gereformeerden hun steunpunt hooger kiezen dan de Lutherschen, boven de sfeer der geschapenheid; zij is een actie van God zelf. In de tweede plaats, dat zij deze actie zelve zien als eene vernedering. Van deze is dan de incarnatie de uitdrukking, anders niet. Zij is dus zuiver soteriologisch gemotiveerd. In de derde plaats wordt hier de onderscheiding tusschen God en mensch, Woord en vleesch, als oorspronkelijk en onherleidbaar geponeerd: de incarnatie is dus een daad, die aan God zelven niets

---

[1]) Calvinus, Institutio relig. christ. L I, C. 15 S. 3.

[2]) A. Ritschl, Geschichte der Lehre der Rechtfertigung und Versöhnung², 1883 3ʳ B. S. 378.

verandert. Zij schept iets, ook die verbinding van God-zijn en mensch-zijn, welke de bestaanswijze van den geïncarneerde is. Vandaar dat de Gereformeerde visie meer ruimte laat voor de eigen plaats en waarde van het mensch-zijn in den Christus, op gevaar af van in Nestoriaansche richting te ontsporen.

Voor de Gereformeerde opvatting is Calvijn representatief, meer dan Zwingli. Hij gevoelt zich solidair met den geest van het dogma der oude Kerk en hij aanvaardt ook de formules daarvan. Hij heeft geen behoefte om een en ander te begrijpen: het is immers de uitdrukking van het mysterie der godsvrucht; onverklaarbaarheid is nu eenmaal een der negatieve kenteekenen hiervan. Hij is ook realist, in dien zin, dat hij niet alleen op de soteriologische beteekenis van het dogma den nadruk legt, maar ook op de realiteit van het mensch-zijn, tot het lichaam-zijn toe, prijs stelt. De incarnatie wordt door hem altijd beschouwd als de persoonlijke daad van Gods Zoon. De incarnatie is niet iets natuurlijks, in dien zin, dat zij ook afgezien van de zonde plaats zou hebben. Hare noodzakelijkheid is dan ook niet eenvoudig absoluut. „Zij is voortgevloeid uit een hemelsch besluit. Zij is datgene wat voor ons het beste was... Zij kan genoemd worden het meest geschikte geneesmiddel.'' [1]) „In de persoon van den Zoon is de Verlosser verschenen.'' Het komt er op aan, dat wij in Hem met God te doen hebben. Immanuel, God met ons, is de zin der incarnatie. [2]) Vandaar dat met het initiatief ook de leiding van de God-menschelijke verschijning bij God berust. Er is een persoonlijke eenheid, maar beide naturen, die van het God-zijn en het mensch-zijn, zijn onderscheiden. De band tusschen beide wordt gelegd door den Geest. Vandaar dat Calvijn er van kan spreken, hoe „door eene onderlinge verbinding zijn godheid en de natuur der menschen onderling samengroeien.'' [3]) Dit moet echter niet worden opgevat, alsof beide zouden ineenvloeien. Calvijn maakt wel dankbaar gebruik van de oude figuur der gemeenschap van eigenschappen in de vereeniging der naturen, die wij reeds meermalen hebben ontmoet, maar hij doet het met groote voorzichtigheid. Het gaat dan niet om de persoon van Christus, maar om zijn werk. Dit is eene eenheid, maar elke natuur heeft daarbij haar plaats en taak. Als Calvijn den tekst uitlegt, waarin Jezus zegt, dat ook de Zoon niet weet van den dag der

---

[1]) Calvinus, Instit. L II C. 12 S. 1.
[2]) Ibid., L II C. 12 S. 1.
[3]) Ibid., L II C. 12 S. 1.

toekomst, merkt hij op: „Wij weten immers, dat de twee naturen in Christus zóó waren verbonden in ééne persoon, dat aan elke daarvan hare eigenschap verbleef. Maar de godheid heeft vooral gerust en zich allerminst laten gelden, zoo dikwijls het van belang was dat, ter vervulling van het ambt van den Middelaar, de menschelijke natuur afzonderlijk deed wat het hare was." [1]) Onder deze reserve kan Calvijn zeggen: „Wij hebben vastgesteld, dat Christus, als God en als mensch, in vereenigde, hoezeer niet vermengde, naturen bestaande, onze Heer en de ware Zoon van God is, ook volgens de menschheid, ofschoon niet op de wijze der menschheid." [2]) Zoo is hij er op bedacht de onderscheiding van God en mensch te handhaven. Hij wraakt het in Servet, dat deze dit niet doet. Hem ontbreken de eerbied en de ootmoed, die vóór alles den mensch voegen. Hier ligt de kern van den afkeer, dien de Hervormer van dezen ketter heeft.

Calvijn laat de incarnatie dan ook nooit als wijsgeerige stelling, maar altijd als soteriologische belijdenis gelden. Hij vraagt naar haar doel en legt dus op het ambt, het werk van Christus den nadruk. Het is dat van Middelaar te zijn tusschen God en mensch. Als zoodanig behoort het tot de vereeniging van God-zijn en mensch-zijn in zijn persoon. En het ligt dus voor de hand, dat Hij in die qualiteit niet alles weet. De menschelijke natuur is er op aangelegd God te dienen. Zij kon het dus in Christus volkomen doen. Vandaar dat een menschelijke ontwikkeling kon plaats vinden. Op deze wijze ontwikkelt Calvijn, wat wij kunnen noemen eene organische opvatting van de betrekking tusschen God-zijn en mensch-zijn, waarbij geen wezenlijke eenheid of werkelijke dooreenvloeiing wordt aangenomen, maar een geestelijk verband, d. w. z. het verband, dat door den H. Geest wordt gelegd en dat dus van persoonlijken aard is. Dit blijkt ook uit de opvatting van het H. Avondmaal, die Calvijn voordraagt. Christus is werkelijk aanwezig, maar deze aanwezigheid is geestelijk, d. w. z. door den H. Geest, die de band der vereeniging is. Het verband is dus indirect. Vandaar dat het geloof de betrekking legt in dit „mysterie van de verborgen vereeniging van Christus met de vromen." [3]) Het maakt den mensch „vatbaar voor Christus". „Wij dragen" — zegt Calvijn — „het geloof mede als een vat, omdat wij, tenzij

[1]) Calvinus, Comment. ad Marc. 13 : 32.
[2]) Calvinus, Instit. L II C. 14 S. 4.
[3]) Ibid., L IV, C. 17 S. 1.

wij ontledigd zijnde om de genade van Christus te ontvangen met een geopenden mond der ziel naderen, niet vatbaar zijn voor Christus." En wel heel scherp drukt hij het persoonlijke karakter van het geloof uit, als hij verklaart: „Wij leeren, dat Hij eerder door het geloof wordt ontvangen dan zijne gerechtigheid." [1]) Het geloof is dus het eerste. Maar het is niet het laatste. Dit is, wat Calvijn noëmt „de gerechtigheid van Christus" en elders, in verband met het H. Avondmaal, „het eten en genieten van Christus." Hij licht dit zóó toe, als hij zijne opvatting van het Avondmaal naar twee zijden afpaalt, laat ons zeggen naar den Roomschen en den Zwingliaanschen kant. Wij hebben hier met den laatsten te doen. En dan zegt Calvijn, dat hij niet gelooven met eten kan gelijk stellen. „Ik meen, dat door het gelooven het vleesch van Christus gegeten wordt, omdat Hij door het geloof de onze wordt en dat dit eten de vrucht en de uitkomst is van het geloof." [2]) Zoo gaat Calvijn zeer ver in de richting van de eenheid van God en mensch, in Christus en de geloovigen. Doch er blijft eene onuitwischbare distantie bewaard. Deze laat zich ook ten aanzien van de incarnatie gelden, die vóór en in alles daad is van Gods Zoon, welke de leiding heeft in zijn geheele bestaanswijze in het vleesch.

Met Calvijn is de Gereformeerde opvatting der incarnatie geteekend. Zij sluit zich aan bij die der oude Kerk en wordt geleid door hetzelfde besef van soberheid en ernst, dat wij daarbij hebben opgemerkt. Hierbij meende men veilig te zijn voor de Luthersche ontwikkeling der incarnatie in de richting van de overalomtegenwoordigheid van het lichaam van Christus, waarbij de afstand tusschen „hemel en aarde" werd verwaarloosd. Misschien kan men zeggen, dat de Gereformeerde observantie, krachtens dit gevoel voor den afstand tusschen God en mensch, nòg voorzichtiger was dan de oude Kerk in de onderscheiding van God-zijn en mensch-zijn en daarom de betrekking tusschen beide bewust organisch trachtte op te vatten. Door het geloof, d. w. z. door de open-heid van het geheele mensch-zijn voor God, is de vatbaarheid gegeven om deel te ontvangen aan de goddelijke gaven, niet direct, maar indirect, door tusschenkomst van den Geest van Christus, niet van zijne naturen.

---

[1]) Ibid., L. III, C. 11 S. 7.
[2]) Ibid., L IV, C. 17 S. 5.

Een Gereformeerd theoloog, Hieronymus Zanchius, heeft bijzondere aandacht aan de incarnatie geschonken en daarover een studie in twee boeken geschreven. Hij tracht de organische opvatting, die wij bij Calvijn opmerkten, te ontwikkelen op grond van de gegevens der oude Kerk, bepaaldelijk van de figuur der enhypostasie. Hij beroept zich ook met zoovele woorden op Johannes Damascenus. Het is van belang, hoe, juist in dien tijd, het verband met de theologie der Oostersch-orthodoxe Kerk door een Gereformeerd theoloog wordt gezocht, en dit op een zoo belangrijk punt. Zanchius is wel-bewust een theoloog van ecumenische allures. Hij schrijft de geheele incarnatie toe aan de persoon van het goddelijke Woord, dat de menschelijke natuur heeft aangenomen, „niet in het algemeen als soort, maar in iets individueels, d. i. die stof van ziel en lichaam, voor zooveel zij door iets anders wordt gedragen en bestaat, niet zooals zij op zich zelf en door haar eigen bestaan bestaat.'' [1]) Dus de natuur is nooit iets zelfstandigs. Zij bestaat slechts in de persoon, in dit geval in de goddelijke Persoon van het Woord. Zanchius merkt op, juist zooals wij het Thomas reeds hoorden doen, dat elk ding een edeler zijn heeft, als het vereenigd is met een edeler ding, dan wanneer het op zichzelf bestaat. Zoo is het met de verhouding van de instinctieve ziel tot de redelijke en, a fortiori, van de menschelijke natuur tot de persoon van het goddelijke Woord. De menschelijke natuur is dus in Christus niet zonder persoon (anypostatos), maar in de persoon van Gods Zoon (enhypostatos). Zoo kan de menschelijke natuur orgaan worden van de goddelijke, evenals de lier gebruikt wordt door den musicus. God verlost dan ook den mensch naar den mensch door middel van de menschelijke natuur. Hij verduidelijkt dit t. a. van de werkzaamheid van Christus op aarde b.v. zóó, dat bij de genezing van den lamme, Christus' godheid geneest en de menschheid den zieke aanraakt en toespreekt, evenals bij de vergeving van zonde de godheid vergeeft, en de menschheid de vergeving uitspreekt. [2]) Dit is niet bedoeld als eene mechanische scheiding. Het is slechts om ons eenigszins te verduidelijken de, wat wij zouden kunnen noemen, werkwijze van Christus. Niet meer, want de persoon, die werkt in en door de beide naturen, is een goddelijk geheimenis. Zóó moet worden verstaan wat hij aan beelden en analogieën

---

[1]) Hier. Zanchius, De incarnatione Filii Dei libri duo, 1601, p. 101.
[2]) Ibid., p. 428.

toepast. Op dezen voet wordt door Zanchius aan de oude figuur van de mededeeling der eigenschappen en de gemeenschap der naturen hooge waarde gehecht. Hij noemt dit, in den stijl van Thomas, de eenheid der genade. Het is dezen theoloog om de werkelijkheid te doen, die hij wil beschrijven en niet ontleden. „Onderscheiden, niet verdeelen" is de leus, die hij aan Johannes Damascenus ontleent. Het eerste is godvruchtig, het tweede goddeloos. Vandaar dat hij zoo beslist opkomt voor het onderscheid tusschen God-zijn en mensch-zijn, overal, maar vooral in Christus. Bij alle eenheid mag dit onderscheid niet worden verdoezeld. God is nooit verder van ons verwijderd, dan als Hij ons het allernaast is. Hiermede hangt samen de nadruk, dien Zanchius legt op de persoon van Christus, als den drager van zijn geheele aardsche verschijning, die niet van deze aarde is. Eveneens de waarde, die hij hecht aan het mensch-zijn, dat immers door God is gewild en als orgaan moet dienen voor alles wat God van zich mededeelt. Hij noemt dit met fijnen tact de zalving,[1] die hetzelfde beteekent wat de Grieksche vaders de vergoddelijking plachten te noemen. Trouwens, ook het woord zalving is afkomstig uit de Grieksche theologie, zoowel de mystieke als de scholastieke. Maar Zanchius gebruikt het op zijne wijze.

Men kan dit Gereformeerde scholastiek noemen, mits men bedenke, dat hier woorden en begrippen niet een eigen leven leiden en taal spreken, maar worden gebruikt om geestelijke inhouden aan te duiden en te omschrijven. Van belang is vooral de verwantschap, die — om het moderne woord te gebruiken — het levensgevoel van dezen Gereformeerden theoloog vertoont met dat van de vertegenwoordigers der oude Kerk, en hoe hun woordgebruik en redebeleid hem daarbij steunen. Dit is iets wat vooral in onzen tijd de aandacht waard is.

De Gereformeerde mystiek volgt dezelfde wegen als de theologie. Wij kunnen dit verwachten, want het verband tusschen beide is zeer innig, als uitingen van éénzelfde geestelijk leven. De Exercitia pietatis van Voetius ontkennen de mogelijkheid van eene onderscheiding tusschen God op zich zelf en God in Christus. Er is slechts éene kennis van God mogelijk, de geloofskennis.[3]) Dit is een belangrijke theologische stelling. Maar het is ook van bijzonder

---

[1]) Ibid., p. 189.
[2]) Ibid. p. 411.
[3]) Gisb. Voetius, Exerc. piet. p. 75 sq.

belang in het verband van ons onderwerp, als uitdrukking van de overtuiging, dat in de vleeschwording God zelf, persoonlijk, verschenen is. In de Gereformeerde opvatting van het Avondmaal en in de liederen en gebeden, onder de Gereformeerden in zwang, zal men deze houding terugvinden, zonder dat daarbij het menschelijke in Christus het goddelijke op den achtergrond dringt. Deze achtergrond is veeleer zóó diep en werkelijk, dat hij soms den voorgrond dreigt terug te dringen. Het is soms of het Oude Testament het Nieuwe te machtig wordt. De voorkeur voor de psalmen boven het geestelijk lied zou hiervan een aanwijzing kunnen zijn. Evenzoo de schroom voor het H. Avondmaal. Maar hier is dan het evenwicht, dat ons in Calvijn trof, verstoord en dreigen het God-zijn en het mensch-zijn over de geheele linie van elkander te worden losgemaakt.

De Anglicaansche Kerk heeft van meetaan een eigen type vertoond, minder uitgesproken dan het Luthersche en het Gereformeerde, meer synthetisch, ook ten opzichte van de vóór-reformatorische Kerk. Zij heeft aan de incarnatie altijd groote waarde gehecht, óók omdat deze de uitdrukking vormt van de verbinding van God en mensch, geest en stof. De inwoning van God in de wereld in al hare geledingen wordt hier van groote beteekenis geacht. Vandaar de zin voor symboliek en mystiek eenerzijds, en die voor gezond verstand en apologetische wetenschap andererzijds. Men kan niet zeggen, dat ten tijde van de Reformatie de Anglicaansche Kerk een eigen type van theologie heeft ontwikkeld. Zij heeft daarvoor te veel zin voor continuïteit gehad, te weinig oorspronkelijkheid. Het eigene bestond misschien het meest hierin, dat de scherpe tegenstellingen, zooals Luther en Calvijn deze maakten, werden verzacht. De mystiek van deze Kerk had dezelfde strekking. Wie b.v. de overdenkingen en gebeden van Jeremy Taylor leest, ontvangt een diepen indruk van den ernst, waarmede hier uit de geloofsonderstellingen der Christenheid de consequenties voor het leven worden getrokken. Hierbij komt ook de incarnatie van Gods Zoon tot haar recht, eenerzijds in haar karakter van verzoening, andererzijds, en wel voornamelijk, in dat van verlossing. Het is in den vorm van het gebed, dat de karakteristieke waardeering van de incarnatie zich misschien het meest bloot geeft. Zoo geeft J. Taylor het volgende gebed voor het Kerstfeest: „O heilige en almachtige God, Vader van barmhartigheden, Vader van onzen Heere Jezus Christus, den Zoon uwer liefde en eeuwige barmhartigheden, ik

aanbid en prijs en verheerlijk uwe oneindige en onuitsprekelijke liefde en wijsheid, die gezonden hebt uw Zoon van den boezem uwer zaligheden om onze natuur op zich te nemen en onze ellende en onze schuld, en Gij hebt den Zoon van God den Zoon des menschen doen worden, opdat wij zouden mogen worden zonen van God en deelhebbers aan de goddelijke natuur. Nademaal Gij de menschelijke natuur zóó verheven hebt, moge het U behagen ook mijn persoon te heiligen, opdat, door de overeenstemming met de nederigheid en de wetten en het lijden van mijn dierbaren Heiland, ik moge vereenigd zijn met zijn Geest en geheel één worden met den allerheiligsten Jezus, Amen." [1]) In deze geheele houding steekt een stuk realisme van groote waarde. Het is dezelfde, laat ons het noemen, positieve waardeering van de incarnatie, als het beginsel van de opheffing en verheerlijking van alles, tot het lichaam en de stof toe, die in de Anglicaansche Kerk overal doorklinkt. Zij leidt er toe alles transparant te zien, symbolisch op te vatten; maar het tegelijk als waardevol in hooger verband te gebruiken en te cultiveeren. Om nog eens het gebed als karakteristieke uitdrukking van de geestelijke gesteldheid aan te halen, in de recente „Acts of Devotion" wordt, met beroep op Hem, die alle dingen nieuw maakt, Jezus Christus, onzen Heer, God gedankt „voor het wonder van uwe schoonheid, die openbaar is in de wereld, voor uwe wijsheid, die de werken der menschen inspireert."

Zoo ontvangt alles zijn waarde in dit leven en kan zelfs gebeden worden om „een waren zin voor humor; moge zijn vriendelijk licht en genezende kracht de spanning van het leven verzachten." [3])

Wij vinden hier eene waardeering van het natuurlijke leven van bijzonderen aard. Als zij haar evenwicht verliest, kan zij licht omslaan, hetzij in een onderscheiding tusschen natuurlijk en bovennatuurlijk in R.-Katholieken trant, hetzij in een uitsluitend natuurlijke opvatting van leven en wereld, zonder breuk en spanning, in den zin van het modernisme. Beide zullen wij nog ontmoeten, als teekenend voor de Anglicaansche Kerk van onzen tijd.

Als wij de Kerken der Reformatie aan de incarnatie toetsen, blijkt ons dus, dat zij deze als vanzelfsprekend als een kostbaar erfgoed aanvaarden, behoudende de onderscheidingen, die het

---

[1]) Jeremy Taylor, The Rules and Exercises of holy Living. Vol. II Sect. X.
[2]) Acts of Devotion, p. 13.
[3]) O. C. p. 18.

verschil van type medebrengt. Het Luthersche neigt tot ver-eenzelviging van het God-zijn en mensch-zijn ten koste van het laatste. Het Gereformeerde houdt de onderscheiding van het een en het ander angstvallig vast. Beide vatten de incarnatie vóór en in alles als soteriologische daad op. Zij heeft te doen met de verzoening en de verlossing van den zondigen mensch. De universeele strekking, de verheerlijking der geheele schepping, staat op den achtergrond. Zóó was men gespannen op het eerst en ten slotte eenig noodige, de rechte betrekking van den mensch tot God, den open heilsweg, het ware geloof — waarden, die velen langen tijd waren kwijt geweest. Het Anglicaansche type was van meetaan meer op de universeele strekking der incarnatie bedacht, in hare ethische, cultureele en cosmische projecties. Van R.-Katholieke zijde heeft men de Reformatie verweten, dat zij de incarnatie in beginsel verloochend heeft door de openbaring zoogenaamd te vergeestelijken, maar metterdaad te ont-geestelijken, immers door haar te maken tot een zaak van denkbeelden en stemmingen en begrippen. De hoogkerkelijke Anglicanen stemmen hiermede in, b.v. bisschop Hall, die zich wèlbewust, juist inzake de incarnatie, van de Reformatie afwendt. [1]) Als het reformatorische geloof inderdaad niet anders is dan eene zaak van beschouwing of gevoel, zou dit verwijt vernietigend zijn. Maar de Reformatie zelve dacht er anders over. Ook al was b.v. de Christus niet meer lichamelijk in broodschijn op het altaar aanwezig, toch was Hij door zijn Geest, persoonlijk, d. i. werkzaam, present in Woord en sacrament. Iets anders is het, of het gevaar van vergeestelijking in den zin van spiritualiseering inderdaad niet dreigt, zoodra de Heilige Geest tot Geest zonder meer, de goddelijke Geest tot menschelijken geest, de persoon tot rede wordt herleid. Maar het een noch het ander heeft de Reformatie bedoeld. En, tegenover vergeestelijking eenerzijds staat verzakelijking of verstoffelijking andererzijds. De Lutherschen zijn krachtig opgekomen voor de beide naturen in de persoon van Christus en hebben in de leer der kenósis of der krypsis deze naturen min of meer als zelfstandige grootheden behandeld. Wij zullen zien, waartoe deze gegevens later hebben geleid, in de z.g. moderne kenósis-leer.

In elk geval, al heeft de Reformatie aan de incarnatie zelve niet zóó veel aandacht gewijd, dit beteekent niet, dat zij niet op

---

[1]) Fr. J. Hall, The Incarnation, Dogmatic Theology VI, new impr., 1921.

vollen prijs werd gesteld. Integendeel, dit gold zóó als vanzelf sprekend, dat men, op den vasten achtergrond van deze catholieke belijdenis van de daad Gods, te krachtiger den strijd durfde voeren tegen de misvattingen en misbruiken ten opzichte van wat uit deze belijdenis voortvloeit voor de toeëigening van de daad der menschwording van Gods Zoon.

Het is niet noodig de Reformatorische belijdenisschriften te confronteeren. Zij spreken alle het oude dogma na. Sedert is, althans officieel, weinig veranderd. Men leze er slechts de belijdenissen, ook der jongere kerken, bepaaldelijk in Engeland en Amerika, op na. [1]) Feitelijk echter zijn in de verschillende kerken de opvatting en waardeering der incarnatie veelszins gewijzigd. Zij zijn er vloeibaar geworden en niet zelden uitgewischt. Wij zullen hiermede nog moeten rekenen. Het verschil tusschen „Symbolik" en „Konfessionskunde", zooals de Duitschers dit maken, als tusschen de wetenschap der officieele kerkleer en die der officieuze opvattingen en meeningen, welke zich in de Kerk, zooals zij reilt en zeilt, voordoen, zal ons blijken zeer groot te zijn. Zóóveel is zeker, dat de Reformatoren de vraag naar de betrekking tusschen het God-zijn en het mensch-zijn in Christus als eene brandende vraag hebben beschouwd, niet voor het verstand, maar voor het geloof, omdat het gaat over de werkelijkheid van de betrekking tusschen God en mensch in de bestaanswijze van de persoon van Christus. Als echter Herrmann meent: „obgleich dieses Problem (wie die Wirklichkeit des Gottmenschen in Jesus Christus gedacht werden könnte) einer für uns vergangene Auffassung des Christentums angehört," en zich schaart onder hen, van wie hij zegt: „für sie kann es nur darauf ankommen sich zu vergegenwärtigen wie der Glaube, der die Macht der Person Jesu in uns schafft, von ihm denkt" [2]), geloof ik niet, dat hij ons den rechten weg wijst. Deze tegenstelling is religieus niet houdbaar en theologisch onvruchtbaar.

---

[1]) Vgl. W. A. Curtis, History of Creeds and Confessions of Faith in Christendom and beyond, 1911.

[2]) Wilh. Herrmann, Prot. Christl. Ethik, Kultur der Gegenwart, 1905 ff, T I, Abt. 4, S. 592.

VI. DE INCARNATIE IN DE NEVEN-VERSCHIJNSELEN DER REFORMATIE

Wij hebben de Reformatie behandeld als geestelijke beweging binnen de Kerk. Zij wilde de Kerk re-formeeren volgens den maatstaf van haar eigen beginselen. Vandaar dat zij de incarnatie onaangetast liet. De groote onderstellingen daarvan: de qualitatieve onderscheiding van Schepper en schepping, de verdorven staat van den mensch en de verworden toestand der wereld, de wil van God om verzoenend en verlossend in te grijpen door de openbaring van zich zelf in een menschelijke bestaanswijze — en deze wil uitgedrukt in een daad —, zij liet deze onvoorwaardelijk gelden, ja, zij vatte ze strenger op dan de toenmalige Kerk. Juist deze gestrengheid leidde tot de botsing in de Kerken der Reformatie. Vandaar dat wij van de Renaissance niet hebben gerept, omdat deze uit een anderen geest leeft. De formeele punten van overeenstemming, als de vrijheid van geweten, de zelfstandigheid van den mensch, bestaan, maar terwijl de Renaissance deze vrijheid en zelfstandigheid hetzij onbegrensd laat, hetzij ze laat begrenzen door de wetten van een grooter, cosmisch of metaphysisch geheel, bindt de Reformatie ze aan den wil van God. In het algemeen gesproken — de Reformatie is transscendent, de Renaissance immanent, ten hoogste transscendentaal; de eerste is dan, volgens de onderscheiding van Kierkegaard, heidendom, de tweede Christendom. Hiermede is gezegd, dat wij de onderscheiding van Oud-en Nieuw-Protestantisme afwijzen, als twee takken van één boom of twee fazen van één proces. Wat Dilthey en Troeltsch daarover hebben gezegd, bewijst hoe zij het reformatorische Protestantisme miskennen. [1]) Het dualisme, dat zij er aan toeschrijven, is een grondtrek van het Christendom. Het transscendentalisme of spiritualisme, dat zij in het Nieuw-protestantisme vinden, behoort tot eene andere orde. Zóó gezien staat de Reformatie aan de zijde der R.-Katholieke Kerk. Symptomatisch daarvoor is de houding, die zij aanneemt ten aanzien van een bij uitstek „dualistische" belijdenis, die der incarnatie.

Even symptomatisch is de houding tegenover deze belijdenis, die door wat ik noemde de neven-verschijnselen der Reformatie

---

[1]) Vgl. Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften II, 1914; Ernst Troeltsch, Gesammelte Schriften II, 1914; ders. Protest. Christentum und Kirche zu der Neuzeit; Kultur der Gegenwart, T. I, Abt. IV, 1 H., 1906, S. 253 ff.

worden aangenomen. Wij begeven ons hiermede op de grens van de Kerk. Wij gaan zelfs daarbuiten. Toch kunnen wij niet anders, omdat deze verschijnselen ons toonen, op hunne wijze, in den vorm van critiek en ontkenning, wat de incarnatie voor de Kerk is en waard is. Zij nemen de incarnatie niet spontaan, van harte, aan. Zij gaan haar uit den weg, zij beperken haar, zij wijzigen haar zin. Dit beteekent, dat zij de „dualistische'' onderstellingen der incarnatie om eene of andere reden voor onaannemelijk houden. Het is mogelijk, dat zij de verbinding van de godheid met een menschelijke bestaanswijze, de vleesch-wording dus in engeren zin, afwijzen. Het kan ook zijn, dat zij den geheelen opzet der incarnatie te forsch achten: zij drukt immers de nederwaartsche beweging uit, van den God, die verlossend ingrijpt in deze wereld, terwijl men ook aan de opwaartsche beweging, die van den mensch, welke God tegemoet streeft, eene plaats wil geven. Ten slotte laat zich denken, dat men den afstand, die de incarnatie tusschen God en mensch onderstelt en handhaaft, als tusschen den Schepper en het werk zijner handen, niet zóó wil aanvaarden en eene nauwere, wezenlijke eenheid tusschen beiden althans voor ingewijden bereikbaar acht.

In het algemeen kan men onder de neven-verschijnselen der Reformatie drie richtingen onderscheiden en deze onderscheiding valt, als zij iets wezenlijks beteekent, vanzelf samen met hunne verschillende houding ten opzichte van de incarnatie: eene, die wij zouden kunnen noemen spiritualistische; eene rationalistisch-moralistische en eene theosophische. De eerste wordt vertegenwoordigd door de Anabaptisten van allerlei kleur; de tweede door de Socinianen; de derde door de theosophie. De eerste wekt herinneringen — en meer — aan het Docetisme; de tweede aan het Adoptianisme; de derde aan het Gnosticisme. In de betrekking tusschen God en mensch, welke de incarnatie als een gewijde dramatiek voorstelt, en die door de Kerk wordt opgevat als eene onherleidbare betrekking, brengt elke van de drie houdingen op hare wijze verandering aan. Als wij het graphisch en schematisch mogen voorstellen, zou men het zóó kunnen zeggen: De eerste houding is tot zekere hoogte monistisch of pantheïstisch, in zooverre zij de stof of de natuur tot schijn vervluchtigt. De tweede gaat uit van zekere dualiteit of correlatie tusschen God en mensch; zij is deïstisch. De derde is dualistisch: er bestaat eene oorspronkelijke tegenstelling tusschen twee machten of stoffen, die boven God en mensch uitreikt

en waarbinnen voor beiden, God en mensch, als deelhebbenden aan eenzelfde beginsel, plaats is aan den lichtkant der wereld. De eerste is, kort gezegd, naar analogie van oude bekenden, docetisch of modalistisch; de tweede adoptiaansch; de derde gnostisch. De eerste trekt een streep door het woord mensch; de tweede verbindt de woorden God en mensch als door een trait d'union; de laatste schuift ze tot één woord ineen. Beurtelings verdwijnt de mensch voor God als schijn; of hij wordt nevens God gesteld als partner; of hij verdwijnt in God, als goddelijk.

Als vertegenwoordigers van de eerste houding gelden de *Anabaptisten*. Over het geheel slechte theologen, zijn zij goede getuigen van een vorm van Christendom, dat aan den vorm zóó weinig hecht, dat het elken vorm kan gebruiken. Dit blijkt uit de eigenaardige leer der vleeschwording, die zij voordragen. [1]) Zoo verdedigt Menno Simons de opvatting, dat het eeuwige woord niet uit Maria vleesch aangenomen, doch in Maria vleesch geworden, in vleesch veranderd is. Hij spreekt dan van een hemelsche menschheid, eene reine, goddelijke, reëele menschwording. Dit brengt hem er toe aan te nemen, dat de godheid, althans de Logos, lijdt. Schwenckfeldt denkt in dezelfde vormen. Ook het lichaam van Christus is uit Gods wezen voortgebracht, en toch ook uit Maria ontstaan. Ter verklaring hiervan beroept hij zich op de „geistliche leibliche Bedeutung'' van het geloof, dat in substantie niet iets creatuurlijks, maar iets goddelijks is. [2]) In dezelfde richting bewegen zich de speculaties van de meeste Quakers. [3]) Het stoffelijke, uitwendige, historische wijkt terug voor het geestelijke, inwendige, eeuwige. Wij hebben in al deze vormen te doen met eene inderdaad spiritualistische geesteshouding, die alles, ook in de Christusverschijning herleidt tot het geestelijke, den geest, God zelven.

Geheel anders is het nevensverschijnsel der Reformatie, dat wij als rationalistisch-moralistisch hebben aangeduid. Eigenlijk is deze woord-verbinding pleonastisch. Immers, beide leden duiden hetzelfde aan, maar in verschillende toepassing. Het gaat er om, dat de mensch min of meer gelijk staat met God, in eene betrekking, die als correlatie, als wisselwerking, kan worden aangeduid. De mensch is, met min of meer voorbehoud, in staat met zijne theoretische rede, zijn verstand, Gods raad te begrijpen, en met zijne

---

[1]) Vgl. S. Cramer, Bibl. Ref. Neerl. V, 1909, bl. 132 vv, 199 v.
[2]) J. A. Dorner, a. a. O. II, S. 624 ff.
[3]) W. A. Curtis, l. c. p. 351 ff.

practische rede, zijn wil, Gods doen te volgen. Deze mensch beschikt over eene mate van inzicht en vrijheid, die hem in staat stelt met Gods hulp zijne bestemming te bereiken. Het is meer zwakheid dan zonde, meer onkunde dan onwil, die hem in den weg staat. Het nog-niet overweegt het niet-meer en vooral het niet. Het is vooral het *Socinianisme,* dat deze richting, die als onderstrooming overal aanwezig is, zoowel in de Protestantsche als in de R.-Katholieke Kerken, zelfbewust vertegenwoordigt. Terecht wordt door Scholten het Socinianisme voorgesteld als „enkel ontstaan uit verstandelijken tegenzin tegen de dwalingen van Rome.'' [1]) De critiek der Socinianen op de Kerkleer, zoowel de Reformatorische als de R.-Katholieke, waarin licht en schaduw zoo kwistig zijn dooreengemengd, is meedoogenloos. De spanning, die de incarnatie uitdrukt, tusschen God en mensch, genade en zonde, is hier geheel verzwakt. Niet God, de mensch staat op den voorgrond. Zoo is het ook bij den mensch bij uit-nemendheid, bij den Christus. Hij is de mensch, die God kan heeten, „der göttlicher Macht und Kraft wegen, die in dem Sterblichen anfleuchtete.'' [2]) De Rakowsche catechismus spreekt duidelijke taal. Men kan het woord God in tweeërlei zin gebruiken: ten eerste van den God, die alles in hemel en op aarde bestuurt; dan is er slechts één God; ten tweede van een wezen, dat van dien God ontvangen heeft zekere soort van hooger gezag, hetzij in den hemel of op de aarde. Deze is dus een deelhebber aan de godheid van den éénen God. In dien zin is Christus God, een God titulair. Hij is in werkelijkheid een mensch, oorspronkelijk sterfelijk, thans onsterfelijk. Tegelijk echter is hij eeniggeboren Zoon van God, bovennatuurlijk geboren, geheiligd, opgewekt, vol van macht. Maar aan de goddelijke natuur of aan het wezen van God heeft hij geen deel, althans in den zin, dien de Kerk aan deze woorden hecht. [3])

Dit zal in het algemeen de houding der Unitariërs blijven. Het mysterie, waaraan incarnatie kleur geeft, boeit hen niet. Opvoeding neemt de plaats van verlossing in. De voorbeeldige mensch zegt hun veel meer dan de God-mensch. Natuurlijk wordt dit niet zonder voorbehoud, consequent, aanvaard. De boom valt niet met één slag. Het is opmerkelijk, hoe lang het proces van loslating der

---

[1]) J. H. Scholten, De leer der Hervormde Kerk in hare grondbeginselen[4] 2e D. 1e Afd. 1870, bl. 182.
[2]) A. von Harnack, a. a. O. 3^2 B. S. 676.
[3]) W. A. Curtis, l. c. p. 363.

kerkelijke onderstellingen over het geheel heeft geduurd en hoevele fazen het heeft gehad. Het is een proces van eeuwen geweest, dat nòg niet is geëindigd. Dit geldt ook ten aanzien van ons onderwerp. Men laat niet opeens het mysterie los. Men begint met het aannemelijk te maken. Het wordt in redelijk verband gebracht. Zoo is Jezus meer dan mensch, zelfs de goddelijke mensch. Maar God is hij niet, ten minste niet dè God.

Wij kunnen vragen, of in dit verband ook de Arminianen moeten worden genoemd. Zij hebben formeel de kerkleer niet aangetast. Wèl leggen zij gaarne den nadruk op de ondergeschiktheid van den Zoon aan den Vader. Hij wordt wel aangebeden als de ware, goddelijke, maar niet als de allerhoogste God. Zoo wordt eene gradatie in de godheid aangenomen, die beteekent, dat de verlossing niet op de hoogte staat van de schepping. Hiermede stemt overeen de waarde, die gehecht wordt aan de menschelijke vrijheid. Iets van de correlatie-verhouding schemert hier door en hiermede is de spanning weggenomen, die de oude Kerk er toe dreef in de verlossing, als scheppingsdaad van God, God zelf te betrekken. Zoo werd allengs, ook zonder dat men haar aantastte, de incarnatie min of meer geathrophieerd. De diepe onderstellingen ontbreken, als de mensch ook, juist in zijn geestelijk leven, als zondaar, niet meer alles dankt aan de ingrijpende daad van God. En dit beteekent toch de incarnatie voor de Kerk.

Wij hebben in de derde plaats het verschijnsel der *theosophie* — wel te verstaan de oude, die ver afstaat van de nieuwe, welke wij vroeger hebben ontmoet — genoemd, waarin de oude gnostiek schijnt te herleven. Zij vergenoegt zich niet met de kennis van Gods openbaring. Zij meent het wezen van God te kunnen kennen. Dit is alleen mogelijk op voet van eene gelijkheid, die verder gaat dan het geloof, dat immers slechts indirecte, middellijke kennis toelaat. Het is een zaak van speculatie, waarbij God direct, onmiddellijk wordt geschouwd. Deze richting is niet met de Reformatie opgekomen. Zij heeft ook daarvóór zich aan de motieven en de stof der R.-Katholieke Kerk te goed gedaan. Op reformatorisch gebied kan zij minder goed gedijen. Hier was de weg tot God zooveel enger, veel meer tot het geloof en de genade beperkt, zonder zooveel verscheidenheid van landschap en ruimte van uitzichten. Een man als Jacob Böhme spreekt dan ook harder woorden over de Luthersche dan over de R.-Katholieke Kerk en hij tast uit de middeleeuwen meer geestelijke schatten op dan uit de eeuw der Reformatie.

Hij heeft het zich zelf niet gemakkelijk gemaakt, deze zeer samengestelde figuur [1]). Hem fascineert de groote vraag naar het verband van alle dingen, onderling en met God, hun oorsprong, feitelijken toestand en bestemming. De schepping maakt plaats voor de geboorte. Er is een geboorte van God, onderscheidenlijk die van den Vader, den Zoon en den Geest uit het grondlooze; en uit God, als de eeuwige natuur, de geestelijke wereld en de stoffelijke wereld geleidelijk worden ontbonden.

Op den tot een wereldproces uitgegroeiden heilsweg is de Christus de hoofd-figuur. Hij is de centrale figuur, als de harmonische verbinding van alle sferen van Leven. In hem vereenigen zich de drie groote beginselen: de geest, de ziel en het lichaam, volgens welke alles beurtelings ontbonden en gebonden wordt. Naar den geest is hij uit God geboren, naar de ziel uit de eeuwige natuur, naar het lichaam uit de geschapen wereld. Böhme speculeert over de geboorte uit Maria, waarbij geen lichaam van grove stof ontstaat, maar een engelachtig mensch. Het is niet noodig deze bespiegelingen te volgen. Ze zijn die van den man, voor wien alles vraag is, niet alleen voor het geweten en het geloof, maar ook voor de rede; God en wereld, ziel en lichaam. En zijn antwoord legt alles uiteen in twee beginselen, die verder reiken dan de onderscheiding van Schepper en schepsel. In den strijd tusschen beide is God gemengd, zoowel als de mensch. En de Christus is het inbegrip van beiden. Hier is de incarnatie wel ver buiten haar oorspronkelijk verband gebracht. Zij is vóór alles een cosmische figuur of een wereldwet. In dit opzicht reikt Böhme de hand aan de oude gnostiek in hare beste uitingen.

Als wij de neven-verschijnselen der Reformatie in hun geheel trachten te overzien, blijkt wel een groot verschil te bestaan tusschen de verschillende vormen. Wat ze verbindt is minder iets positiefs dan iets negatiefs. Het is de afwijzing van wat de Reformatie, veel scherper nog dan de middeleeuwsche Kerk, scherper ook dan de Oude Kerk, als kern van de incarnatie-leer voorstelde: hare specifiek theologische beteekenis: God zelf neemt het woord, Hij grijpt in; en hare soteriologische strekking: dit woord is de verkondiging van genade, dit ingrijpen is verlossend. Wat de incarnatie verder beteekent, ook universeel, cosmisch en cultureel,

[1]) Vgl. W. J. Aalders, Groote mystieken II, 1914, bl. 99 vv.

als indirecte of tweede gevolgen, wordt verdrongen door den overweldigenden indruk van de directe, persoonlijke: de verzoening van den zondigen mensch met God. Bij wat wij de neven-verschijnselen der Reformatie noemden ontbrak veelszins deze, wat wij met een modern woord zouden kunnen noemen existentieele houding. Zij waren min of meer contemplatief. Zij zagen er de incarnatie op aan wat zij meer bevatte dan direct religieuze waarde, hetzij voor het gevoel, den wil of de rede. In dit opzicht stonden zij naast de Reformatie en in laatster instantie tegenover haar.

HOOFDSTUK VIII

DE CRITIEK VAN DEN MODERNEN TIJD

I. DE HOUDING VAN DEN MODERNEN TIJD IN HET ALGEMEEN

Wij hebben de Reformatie scherp van hare neven-verschijnselen onderscheiden, in zooverre zij aan de groote onderstellingen der oude en ook der middeleeuwsche Kerk vasthield en deze tot hun volle recht wilde doen komen. Zij ging welbewust uit van God, als Schepper en Verlosser, en leidde alles van Hem af. De incarnatie was zijn daad. In den Geïncarneerde stond het God-zijn voorop. Zóó alleen kon Hij het wonder der herschepping en verlossing volbrengen. Als de Reformatie de R.-Katholieke Kerk bestreed was dit, omdat deze te weinig de prioritiet van God erkende en te veel invloed gaf aan den mensch, aan zijn denken en doen. In zooverre was de Reformatie streng theologisch en geheel on-modern. Modern beteekent immers, dat niet God, maar de wereld, de mensch vooral, het eerst de aandacht trekt, voorop wordt gesteld, zelfstandig gemaakt. Zie hier wat de Reformatie wraakte, over de geheele linie, zoowel bij de vertegenwoordigers van wat wij de neven-verschijnselen der Reformatie hebben genoemd als in de R.-Katholieke Kerk harer dagen: den waan, dat de mensch eigenmachtig zou zijn, zoowel in zijn denken als in zijn willen en niet alles gave zou wezen. Dat de Reformatie deze gave bepaaldelijk als genade opvatte beteekent, dat zij alles wilde brengen in de religieuze sfeer, waar God verlossend ingrijpt in een wereld van zonde en verwording.

Dit is een principieel verschil met wat men den geest van den modernen tijd kan noemen. In de neven-verschijnselen der Reformatie kondigt deze zich reeds aan. Maar hij komt pas later geheel te voorschijn, eerst buiten de Kerk, later binnen haar muren. Hij is verwant aan den geest der oudheid en wordt dan ook door de Re-naissance voorbereid. Maar deze is toch nog anders gericht. Zij bindt den mensch aan de wereldorde, aan den cosmos, hoe dan ook gedacht. De mensch is daarvan de afspiegeling, als een micro-cosmos, een wereld in het klein. De moderne geest beweegt zich in de omgekeerde richting. Hij gaat uit van den mensch, van zijn waarnemen, denken en willen en leidt daaruit eerst de wereld af. Door Heinemann wordt de moderne cultuur van 1600—1900

als eene eenheid voorgesteld, die zich onderscheidt zoowel van de middeleeuwen als van de oudheid. Hij vindt haar gekenmerkt door „die Tendenz einer Verlagerung des Lebenszentrums ins Subjekt.''[1]) Hierbij geldt als regel: „der Mensch versteht nur was er selbst schafft.'' Dit subjectivisme neemt allerlei vormen aan. Het kan zijn de geïsoleerde geest van den enkele, een veelomvattende volksgeest, de menschelijke rede in het algemeen of een transscendentaal opgevat bewustzijn. Maar al deze standpunten hebben gemeen, negatief het niet afhankelijk willen zijn van een uitwendige macht, hetzij Kerk, staat of geloof; positief de wil om mondig te zijn, op zich zelf te staan, autonoom te wezen. Heinemann trekt dit subjectivisme overal door, op het gebied van de ethiek en de theoretische philosophie, ook op dat van het godsdienstige leven. Hij vindt het hier in de reformatische en pietistische bewegingen. Dit is, bepaaldelijk ten aanzien van de Reformatie en toch ook wel voor een goed deel ten aanzien van het Piëtisme, dat in de Reformatie wortelt, een fout. De vrijheid, die de Reformatie nastreeft, is met de gebondenheid aan God één. Zij is de vrijheid van menschen en dingen. Zij bindt den mensch persoonlijk, in zijn geheel, aan God. In zooverre zij dus den mensch bevrijdt van alles wat niet-God is, beteekent zij subjectiviteit; in zooverre zij den mensch onvoorwaardelijk bindt aan God, beteekent zij een objectiviteit van de hoogste orde. In zooverre staat zij diametraal tegenover den modernen geest. Deze vervangt het transscendente door het immanente, of, een stap verder gaande, de norm door de werkelijkheid, de tweespalt tusschen wat moet zijn en wat is door de harmonische eenheid van wat op verschillende wijze is of geleidelijk wordt.

Het is dan ook opmerkelijk, dat van „Wahlverwandtschaft'' tusschen de Reformatie en den modernen geest zoo weinig blijkt. Integendeel, deze geest gaat zijn eigen weg. Hij is beurtelings theoretisch of practisch geïnteresseerd. Hij gaat rationalistisch of empirisch te werk. Hij wil de wereld begrijpen en gebruiken. Tegenwoordig, in onzen tijd van crisis, nu men wel gedwongen wordt zich te bezinnen op de eigenlijke grondslagen van het leven en denken, blijkt wel zeer duidelijk het verschil tusschen Christendom en wat men in het algemeen „cultuur'' kan noemen. [2])

---

[1]) Fritz Heinemann, Neue Wege der Philosophie, Geist, Leben, Existenz, 1929. S. 27.

[2]) Vgl. W. J. Aalders, Christelijke cultuurwaardeering, Stemmen des Tijds, 20e Jaarg. 1931.

Het is van belang bij de leidende philosophen der 17e en 18e eeuw navraag te doen. Men kan hen beschouwen tegelijk als de leiders en als de exponenten van hun tijd, die in hen tot bezinning komt. Als eerste voorbeeld diene ons Descartes, deze bewustzijns-philosoof in grooten stijl. Het cogito, ergo sum; ik denk, dus ben ik, teekent hem geheel. Het bewustzijn is primair. Daaruit wordt alle zijn afgeleid en opgebouwd. De mensch is een denkend wezen, d. i. hij is geest of gemoed of intellect of rede. Ziehier een geweldige vóor-onderstelling. Het is die van het bewustzijn, niet van den levenden mensch, en van dit bewustzijn als ontdekker en schepper. Vandaar dat voor Descartes de waarde van het mensch-zijn in den vollen zin, waartoe ook het lichaam-zijn, het geschiedenis-hebben behoort, illusoir wordt. Het verband tusschen geest en stof is louter uiterlijk, mechanisch. De verhouding tusschen de denkende substantie: de ziel, en de uitgebreide substantie: het lichaam, is dualistisch. Alleen pro memorie worden zij in God, als de hoogste substantie, tot eenheid herleid. Er kan immers ten slotte slechts éene substantie zijn, d. i. „iets, wat zóó bestaat, dat het niets anders noodig heeft om te bestaan.'' Dit is God. „Van alle andere substanties zien wij in, dat zij slechts door de medewerking van God kunnen bestaan; en daarom past het woord substantie eigenlijk niet univoce, zooals in de scholen pleegt gezegd te worden, op God en op hen, d. i. geen beteekenis van dit woord kan duidelijk worden verstaan, die gemeen is aan God en aan de schepselen; immers, de lichamelijke substantie en de geest of de geschapen denkende substantie kunnen onder dit gemeenschappelijk begrip worden verstaan, dat het dingen zijn, die alleen Gods medewerking noodig hebben om te bestaan.'' [1]) God nu is de Denker bij uitnemendheid, met wien de mensch zich slechts denkend kan vereenigen. Maar omdat de mensch voor Descartes de geschapen of geboren denker is, heeft hij geen plaats voor de ongenoegzaamheid van den mensch, ook in zijn denken en willen, waardoor eene openbaring, en deze als van verlossenden aard, noodig zou kunnen zijn. Descartes laat wel is waar het bestaan van God onaangetast; hij bewijst het zelfs. Maar deze God heeft eigenlijk slechts zin in en voor het denken. Deze geheele houding leidt tot eene uitholling, zoowel van het volle mensch-zijn als van het God-zijn en heeft dus geen plaats voor iets wat naar de incarnatie zweemt.

[1]) Cartesius, Princip. philos., I 51—59.

Descartes laat God in zijn waarde, als van mensch en wereld onderscheiden. Een stuk dualisme werpt zijn schaduw op het systeem. Bij Spinoza is het geheel anders. God en de natuur zijn voor hem één. Denken en uitbreiding, geest en stof, zijn van deze eene substantie de attributen. De schaduwen ontbreken aan zijn monisme. Alles wordt opgelost in de eenheid. Wat persoonlijk en individueel bestaat, is substantie in een zekeren vorm of toestand, die door bezinning tot de oorspronkelijke eenheid moet worden opgeheven. Het persoonlijke bestaan is dus eigenlijk slechts schijn. Elke beperking is een ontkenning. Bij deze conceptie is geenerlei plaats voor de incarnatie. Vooreerst, omdat de realiteit van het mensch-zijn ontbreekt en de verbinding daarvan met het God-zijn ongerijmd is. Ook, omdat het persoonlijke bestaan eigenlijk niet mogelijk is, bij God of bij mensch. Vooral, omdat de gedachte aan een bemoeiing van God met de schepping en deze als een daad ter verlossing, iets buitengewoons, een wonder, ten eenen male uitgesloten is. Wat is, is. Het is alles natuurlijk bepaald. Er is geen plaats voor het dramatische, laat staan voor het tragische. Vandaar dat Spinoza Jezus kan opvatten als een mensch bij uitnemendheid, zoo nauw mogelijk aan God verwant. Toch moet hij wèl onderscheiden worden „van den eeuwigen zoon van God, d. i. van de eeuwige wijsheid Gods, die zich in alle dingen en het meest in den menschelijken geest en allermeest in Christus Jezus heeft gemanifesteerd. En aangezien deze wijsheid het meest door Jezus Christus gemanifesteerd was, daarom hebben zijne discipelen deze, voor zooveel zij haar door hem was geopenbaard, gepredikt en getoond, dat zij zich door dien geest van Christus boven de anderen konden beroemen." Hier hebben wij te doen met eene belangrijke waardeering van Jezus, binnen het kader van Spinoza's wijsgeerige onderstellingen: de goddelijke substantie, die zich manifesteert in de bestaanswijzen en toestanden van het mensch-zijn als in even zoovele vormen en wendingen. Maar verder kan Spinoza niet gaan. „Wat sommige Kerken toevoegen, dat God de menschelijke natuur heeft aangenomen, heb ik uitdrukkelijk herinnerd, dat ik niet weet wat zij zeggen: immers, om het eerlijk te bekennen, het komt mij voor, dat zij niet minder ongerijmd spreken dan wanneer iemand mij zeide, dat een cirkel de natuur van een vierkant heeft aangenomen." [1]) Spinoza heeft hier te doen met categorieën, die hem

[1]) Spinoza, Epist. XXI.

vreemd zijn. Zij zeggen hem niets, omdat zij voor hem geen geestelijken achtergrond hebben en daarom wijst hij ze eenvoudig met logisch-mathematische categorieën af, alsof deze de eenige waren. Het meer-dimensionale der werkelijkheid wordt hier kennelijk miskend.

Het beroep op Descartes en Spinoza schijnt ons ver weg te voeren. Toch is dit niet het geval. Zij worden juist aangehaald als uitgesproken vertegenwoordigers van den modernen geest, die, hoezeer dikwijls verzacht, zijn critiek op de incarnatie-leer toepast. Juist omdat zij de prioritiet van het bewustzijn, de activiteit van den geest, den zin voor immanentie zoo forsch uitdrukken, toonen zij ons den waren aard der critiek, die voor en na, direct of indirect, ten volle of met voorbehoud, op de incarnatie is en wordt toegepast.

II. BEPAALDE VORMEN VAN CRITIEK

Descartes staat, als wijsgeer, niet als mensch, buiten het Christendom. Hij scheidt voorzichtig gelooven en weten. Spinoza behoeft dit niet te doen. Het geloof en zijn inhoud heeft geen eigen plaats naast het weten, en het Christendom is voor hem geen grootheid, waartoe hij behoort. Daarom hebben wij hen slechts voorloopig genoemd. De critiek, die wij eigenlijk bedoelen, is die, welke geoefend wordt door den modernen geest op de grens van of binnen den godsdienst en het Christendom zelf. Dit gebeurde in de 2e helft der 18e eeuw, bepaaldelijk in Duitschland. De „Aufklärung'' met haar program, zooals Kant het formuleert: „Sapere aude! Durf u losmaken van een onmondigheid, waarvan gij zelf de schuld draagt'', wilde volstrekt niet on-godsdienstig zijn. Integendeel, zij wilde den godsdienst, ook het Christendom, verhelderen. En zij, die later kwamen, critisch getemperd of systematisch ontwikkeld, Kant, Schleiermacher, de groote Duitsche idealisten, hebben hetzelfde bedoeld. Daarom is het van belang dezen te toetsen, bepaaldelijk in verband met ons onderwerp, dat ten opzichte van hun critiek op zijn beurt zoo critisch is.

Ik meen daarbij een goede keus te doen door achtereenvolgens op Kant, Schleiermacher, Hegel en Schelling de hand te leggen. Allen zijn in dien zin vertegenwoordigers van den modernen geest, als zij den nadruk leggen op het subject, hetzij dan op zijn wil, of gevoel, of denken, of op alle te zamen in de een-heid van zijn mensch-zijn en streven. Daarbij kan dit subject in den zin van de

persoon of van het bewustzijn in het algemeen worden opgevat. In elk geval domineert hier de immanente opvatting, die, van het bewustzijn uitgaande, dit overal zich ziet terugvinden, in natuurwet of redelijke orde, in de godheid of in het wereldgeheel. In het algemeen kan men zeggen, dat Kant hierbij geleid wordt door zedelijke, Schleiermacher door religieuze behoeften; Hegel door logischen, Schelling door cosmischen drang.

Tegenover hen staat dan de eenzame figuur van Kierkegaard, die, bepaaldelijk tegenover Hegel, een geheel andere houding aanneemt, in zooverre hij niet immanent gericht van den mensch, maar transscendent gericht van God, uitgaat en de verhouding tusschen God en mensch, eisch en werkelijkheid, ziet als eene ontzaglijke spanning, die alleen door het ingrijpen van God zelf in een volstrekt eenige, verlossende daad hare oplossing kan vinden. Kan men elk der genoemde Duitsche wijsgeeren in verband brengen met de neven-verschijnselen der Reformatie, Schleiermacher met de spiritualisten, Kant met dezen en met de rationalisten, Hegel met de laatsten, Schelling met de theosophen, dan vertegenwoordigt Kierkegaard de Reformatie en daarin de specifiek Christelijke houding. Het kan geen bezwaar zijn, dat al deze figuren reeds meer dan eene eeuw oud zijn. Hunne houding zelve is voor ons onderwerp van direct belang. Daarenboven hebben zij zóó lang nagewerkt, dat het nog op heden mogelijk is hunne sporen aan te wijzen, welke dieper en breeder zijn dan die van vele lateren. Trouwens, men behoeft slechts te letten op de vernieuwde belangstelling, die sommigen hunner tegenwoordig trekken — ik denk bepaaldelijk aan den Kierkegaard-réveil — om de actualiteit juist van deze critiek op de incarnatie te erkennen.

Wij hebben, als wij *Kant* raadplegen, bepaaldelijk te doen met den Kant der practische rede, zooals hij deze op zichzelf en ten aanzien van den godsdienst toepast. Het strenge „du sollst" wordt door het „du kannst" opgevangen. Het booze is wèl radicaal, maar niet zóó, of de mensch, die ermede behept is, is in staat zich er van te verlossen. Verlossing is voor Kant zelf-verlossing. Hiervan spreekt het woord plicht duidelijk genoeg, als de „Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz". [1])

De goede wil is het eenige waarlijk goede. „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich,

---

[1]) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1r Abschn. (400).

was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille". [1]) Vandaar dat de geheele gedachte van verlossing als verlost-worden, en dit door een daad van God, behoort tot wat Kant gaarne als „schwärmerisch" buiten de poort der zedelijkheid en der zedelijke religie sluit. Hiermede is de incarnatie in hare onderstellingen reeds uitgesloten. Als Kant dan ook over den „Lehrer des Evangeliums" spreekt, wijst hij datgene wat op Jezus' aardsche leven volgt, de opstanding en de hemelvaart, af als onbruikbaar voor een godsdienst binnen de grenzen der zuivere rede en op wat aan zijn menschelijk bestaan vooraf of er mede gepaard zou gaan gaat hij, als volstrekt onkenbaar, in het geheel niet in. Jezus heeft in zijn persoon „ein dem Urbilde der allein Gott wohlgefälligen Menschheit gemässes Beispiel" gegeven en kon, toen hij wegging van de aarde, wat de kracht der herinnering aan zijn verdienste, leer en voorbeeld betreft, zeggen: „er (das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit) bleibe nicht destoweniger bei seinen Lehrjüngern bis an der Welt Ende" [2]). Jezus is dus de leeraar bij uitnemendheid. Op de redelijkeheid zijner leer, niet op de persoon en de geschiedenis van den leeraar komt het ten slotte aan. In zijne critiek op Kant's christologie zegt Dr. Snethlage terecht: „Het geloof in den Zoon Gods blijkt hier niets anders te zijn dan het vertrouwen van den mensch in zijn eigen kracht. Op de menschelijke activiteit komt alles aan. Terwijl de zin van het christologisch dogma veel meer daarin gelegen is, dat een ander voor ons datgene voldaan heeft, wat wij niet vermochten, spreekt Kant niet over de goddelijke barmhartigheid, maar over de menschelijke kracht en de menschelijke vrijheid." [3]) De incarnatie vindt hier geen plaats. Zij is practisch overbodig en theoretisch onmogelijk. De zedelijkheid met hare activiteit en idealisme blijkt op dit punt de vijand te zijn van den godsdienst, die receptiviteit en hoogere realiteit behoeft.

Anders is het bij *Schleiermacher*. Bij hem domineert niet het zedelijke, maar het religieuze, niet „der gute Wille", met zijn „Achtung fürs Gesetz", maar het gevoel „das wir uns, unsrer selbst, als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewusst sind" [4]). Geen verantwoordelijkheid, maar

---

1) a. a. O. S. (393).
2) Kant, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 3 St. 2 Abth.
3) J. L. Snethlage, De godsdienstphilosophie van Immanuel Kant, 1931, bl. 148.
4) Fr. Schleiermacher, Der Christliche Glaube, 1r Th, 1r Kap. § 4.

afhankelijkheid is hier het diepste gevoel. Hier is plaats voor hooger hulp, voor een greep van boven. Vandaar dat Schleiermacher aan de figuur van Christus hooge waarde toeschrijft. In hem is niet alleen het „Vor-bildliche", maar ook het „Ur-bildliche" van het „Gottes-bewusstsein" en de „Gottes-gemeinschaft". Wat hem met alle menschen verbindt is „die Selbigkeit der menschlichen Natur". Wat hem van andere menschen onderscheidt is „die stetige Kräftigkeit seines Gottes-bewusstseins". Dit heet „ein eigentliches sein Gottes in ihm". Dit is tegelijk een „ursprüngliche Tat der menschlichen Natur" en een „schöpferischer göttlicher Akt."[1]) Schleiermacher oefent critiek op de termen natuur en persoon. Het gaat eigenlijk niet aan, het woord natuur zoowel op het eindige zijn als op God toe te passen. Alleen de eerste toepassing is juist. Evenzoo acht hij onmogelijk bij twee naturen van éen persoon te spreken, omdat persoon een gestadige levenseenheid aanduidt, terwijl natuur het inbegrip van handelwijze en willen beteekent, waardoor het leven eerst wordt geregeld. De persoon van Jezus ontstaat eerst door de verbinding van het goddelijke en het menschelijke in hem. Beide zijn dan ook in hem onafscheidelijk en ongescheiden. Zóó is Jezus de mensch bij uitnemendheid, in wien de mensch dus zijne bestemming bereikt. „Wenn der Unterschied zwischen dem Erlöser und uns Anderen so festgestellt wird, dass statt unseres verdunkelten und unkräftigen das Gottesbewusstsein in ihm ein schlechthin klares und jeden Moment ausschliessend bestimmendes war, welches daher als eine stetige lebendige Gegenwart, mithin als ein wahres Sein Gottes in ihm betrachtet werden muss, so ist vermöge dieses Unterschiedes alles in ihm, dessen wir bedürfen, und vermöge seiner nur durch seine schlechthinige Unsündlichkeit begrenzten Gleichheit mit uns auch alles so, dass und wie wir es auch auf zu fassen vermögen. Nämlich das Sein Gottes in dem Erlöser ist als seine innerste Grundkraft gesetzt von welcher alle Thätigkeit ausgeht, und welche alle Momente zusammenhält; alles menschliche aber bildet nur den Organismus für diese Grundkraft, und verhält sich zu derselben beides als ihr aufnehmendes und als ihr darstellendes System, so wie in uns alle andere Kräfte sich zur Intelligenz verhalten sollen." Hij beroept zich daarbij op Paulus': God was in Christus, en op Johannes': het Woord is vleesch geworden, „denn Wort ist die Thätigkeit Gottes in der Form des Bewusstseins

---

[1]) a. a. O. S. 2r Th. § 94.

ausgedruckt, und Fleisch ist die allgemeine Bezeichnung des Organischen." [1]) Alles komt hierop neer, dat Jezus de mensch bij uitnemendheid, de volmaakte, de ideaal-mensch is. Wat de bijbel leert van zijn bovennatuurlijke geboorte of ontvangenis, zijn opstanding, hemelvaart en wederkomst vormt dan ook geen eigenlijk bestanddeel van de leer van Jezus' persoon. Als aan hem goddelijke eigenschappen worden toegeschreven, zijn dit hyperbolische uitdrukkingen. De naam God kan slechts oneigenlijk op hem worden toegepast. Van de aanbidding geldt het zelfde. Kortom, Schleiermacher tracht door zijne „organische" opvatting dit te bereiken, dat in Christus de mensch zich onvoorwaardelijk openstelt voor de goddelijke werkzaamheid en dus geheel van God wordt doordrongen.

Vraagt men zich af, waar Schleiermacher het zwaartepunt legt, in het goddelijke of in het menschelijke, in het zijn van God in Christus of in het bewustzijn van God in Christus, dan schijnt het antwoord te moeten luiden: in het laatste. In elk geval is de prioriteit niet bij God, want de persoon ontstaat pas als de twee „naturen" elkander ontmoeten. Hiermede is de onderstelling der oude Kerken losgelaten. Vandaar dan ook, dat Schleiermacher ook haar zelve moet loslaten. Maar dàt de bovengenoemde vraag kon worden gesteld, bewijst, dat Schleiermacher zelf in het onzekere is. Het is de onzekerheid ten aanzien van de vraag, waar het menschelijke ophoudt en het goddelijke begint, de groote onzekerheid, die Schleiermacher altijd begeleidt, en die hem belet ruiterlijk de tweeheid als mysterie te aanvaarden. Dit bedoelt Brunner eigenlijk, als hij in Schleiermacher de mystiek bestrijdt. [2])

Mystiek is dan hetzelfde wat men religieus monisme of immanentisme zou kunnen noemen en wat geen plaats heeft voor de incarnatie met hare grootsche onderscheiding en verbinding van eene oorspronkelijke tweeheid. Dit monisme, tot zekere hoogte ook religieus geteekend, wordt door *Hegel* speculatief ontwikkeld. Zijne dialectiek onderscheidt en verbindt ook, maar zóó, dat zij alles afleidt uit en herleidt tot eene oorspronkelijke eenheid. Hiertoe leent zich

---

[1]) a. a. O. § 96.

[2]) Vgl. Emil Brunner, Die Mystik und das Wort², 1928, met den bijtitel: „Der Gegensatz zwischen modernen Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers." Het komt mij voor, dat Brunner te veel aandacht schenkt aan de „Dialektik" en de „Philosophische Sittenlehre", ten koste van: „Der christliche Glaube", m. a. w. Schleiermacher eenzijdig stiliseert. In ons verband hebben wij bepaaldelijk met den Schleiermacher van „Der christliche Glaube" te doen.

de figuur der drieëenheid buitengewoon goed. „Die reine Tätigkeit ist Wissen (in der scholastischen Zeit: actus purus); um aber als Tätigkeit gesetzt zu sein muss sie in ihren Momenten gesetzt sein: zum Wissen gehört ein Anderes, das gewusst wird; und indem das Wissen es weiss, ist es ihm angeeignet.'' Hierin ligt, „dass Gott, das ewig an und für sich Seiende, sich ewig als seinen Sohn erzeugt, sich von sich unterscheidet — das absolute Ur-teil. Was er aber so von sich unterscheidet, hat nicht die Gestalt eines Andersseins, sondern das Unterschiedene ist unmittelbar nur das, von dem es geschieden worden. Gott ist Geist.'' [1]) Dit proces van heen en weer, van naar-buiten en naar-binnen, herhaalt zich overal in het denken en in de werkelijkheid. Het is ook het wereldproces. Hier verbindt zich de oneindige geest met den menschelijken geest. Men kan dit de menschwording van God noemen. Dit is de zin van Christus en het Christendom. Het gaat om de eenheid van de goddelijke en de menschelijke natuur. Deze moet zich aan het bewustzijn vertoonen in een geheel tijdelijke, volstrekt gewone verschijning der werkelijkheid, in een „dezen'' mensch. „Um diese Gewissheit und Anschauung ist es zu tun, nicht bloss um einen göttlichen Lehrer, ohnehin nicht bloss der Moral, aber auch nicht einmal bloss um einen Lehrer dieser Idee, nicht um Vorstellung und Überzeugung ist es zu tun, sondern um diese unmittelbare Gegenwart und Gewissheit des Göttlichen. Denn die unmittelbare Gewissheit der Gegenwart ist die unendliche Form und Weise, wie das „Ich'' für das natürliche Bewusstsein ist.'' Het gaat om „die absolute Verklärung der Endlichkeit''. „Dass Gott Mensch wird, damit der endliche Geist das Bewusstsein Gottes im Endlichen selbst habe'' — zie hier wat Hegel noemt „das schwerste Moment in der Religion''. [2]) Dat Christus God-mensch genoemd wordt, weerspreekt het verstand absoluut. „Aber die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist dem Menschen darin zum Bewusstsein, zur Gewissheit gebracht worden, dass das Anderssein, oder wie man es auch ausdrückt, die Endlichkeit, Schwäche, Gebrechlichkeit der menschlichen Natur mit dieser Einheit nicht unvereinbar sei, wie in der ewigen Idee das Anderssein der Einheit keinen Eintrag tue, die Gott ist . . . . Es ist damit gesetzt, dass

---

[1]) Hegels' Religionsphilosophie, in gekürzter Form hrsgeg. von Arthur Drews, 1905, S. 333.
[2]) a. a. O. S. 354 f.

die göttliche und menschliche Natur nicht an sich verschieden sind. Gott in menschlicher Gestalt! Die Wahrheit ist, dass nur eine Vernunft, nur ein Geist ist, dass der Geist als endlicher nicht wahrhafte Existenz hat." [1]) Hegel noemt dit proces de verzoening, waarbij God sterft, opstaat en verheerlijkt wordt. Dit wordt alles zóó verklaard „dass das Menschliche eben ihm (Gott) nicht ein Fremdes ist, sondern dass dieses Anderssein, sich unterscheiden, die Endlichkeit, wie es ausgedruckt wird, ein Moment an ihm selbst ist." [2])

Het is duidelijk, hoe hierbij de incarnatie geheel van haar bodem is losgemaakt. Zij is een moment in het proces van God, en dit proces is van logischen aard. Dit is iets geheel anders dan een daad van God en deze van soteriologischen aard. Wat Kierkegaard telkens aan Hegel verwijt, dat hij alles „bemiddelt", blijkt hier wel zeer duidelijk. De incarnatie is opgenomen in den gang van den geest en wordt als zoodanig doorschouwd en tot een zaak van beschouwing gemaakt. Wij zijn met dit dogma wel heel ver af van de onderstellingen van het kerkelijke dogma's der incarnatie. Daarom zegt ook de gelijkheid van terminologie ons zoo weinig.

Als wij ons van Hegel tot *Schelling* wenden, verandert het landschap onmiddellijk van kleur en vorm. Hier zijn donkere luchten en bodemlooze diepten. Hier is een eindelooze worsteling gaande. In de plaats van dialectiek en proces komen geboorte en groei. Op het onderscheid tusschen Hegel en Schelling is terecht door Knittermeyer de nadruk gelegd. [3]) In Schelling herleeft de oude theosophie, die wij bij Böhme ontmoetten, maar vrijer en grootscher. Er is ook meer beweging en afwisseling. Schelling heeft in zijn lang leven vele fazen doorloopen. Wij vestigen vooral op de laatste onze aandacht, omdat daarin de spanning tusschen geest en natuur, God en wereld, het meest in verband is gebracht met de christelijke incarnatie-idee. In het algemeen kan men van Schelling zeggen, dat voor hem de wereld de uitdrukking vormt van het worden van God, de geschiedenis der menschheid een vorm is van theogonie. Daarom is de idee der incarnatie in de worsteling van natuur en geest, van noodlot en vrijheid, steeds voor Schelling zoo centraal. Zij is er de soort van wereld-wet. Waarom, vraagt hij zich

---

[1]) a. a. O. S. 356.
[2]) a. a. O. S. 369.
[3]) H. Knittermeyer, Schelling und die romantische Schule, 1929.

af, is het volmaakte niet van den beginne aanwezig? Het antwoord luidt: „Weil Gott ein Leben ist, nicht bloss ein Sein. Alles Leben aber hat ein Schicksal und ist dem Leiden und dem Werden untertan. Auch diesem also hat Gott sich freiwillig unterworfen, schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und die finstere Welt schied.'' [1]) Vandaar dat de geschiedenis bij Schelling zulk eene groote plaats inneemt. Van deze geschiedenis is het Christendom de hoogste formatie. De idee van het Christendom is de mensch-wording van God. En van deze is de Christus het zinnebeeld en de drager. Schelling wijst de gedachte af, dat de mensch-wording een mysterium inscrutabile, een volstrekt onnaspeurbaar geheimenis zou zijn. Om dit in te zien moet men de gewone voorstelling ervan loslaten om tot een diepere opvatting af te dalen. Schelling hecht er veel aan, dat niet God-zelf, maar de Logos, het beginsel van den overgang van God tot wat niet-God is, als „vermittelnde Potenz'' mensch wordt. Dit beteekent voor hem de uitdrukking van de beweging, den uitgang uit zichzelven, die in God zelven liggen. God-zijn en Schepper-zijn is één. Vandaar de centrale beteekenis van den Logos van God. „Nach unserer Gesammtansicht . . . . ist das Subjectum incarnationis nicht der reine Gott, sondern der Logos, der allerdings en archè, im Anfang, Gott war, aber nach dem, was inzwischen sich ereignet, aussergöttlich-göttliches Subjekt ist.'' [2]) Met deze bewuste dubbelzinnigheden tracht Schelling het geheim van God en schepping te verklaren. Alles wat in de schepping zich ontwikkelt ligt in God, ingewikkeld, verborgen. Vandaar dat door Schelling de toestanden en de stemmingen, als angst, beven, kwelling en lijden, die met de schepping gegeven zijn, in God zelven worden verlegd. Zij duiden, zooals Kierkegaard het uitdrukt, bij Schelling de barensweeën der godheid aan. [3]) Juist, omdat de Logos reeds een buiten-goddelijke goddelijke persoonlijkheid is, kan hij mensch worden. „Wir sind nicht genötigt . . . . das subjectum incarnationis und den Menschen Jesus Christus erst ausser einander zu sehen, und nur durch eine nachfolgende Unification, welche sie selbst wieder nur durch eine gewaltsame Aufhebung der Selbständigkeit des Menschen zu bewerkstelligen weiss, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur künstlich

---

[1]) Vgl. C. A. Thilo, Die Religionsphilosophie des absoluten Idealismus, 1905, S. 20.
[2]) Schelling, Sämmtl. Werke, 2e Abth. 4r B. Philosophie der Offenbarung, 1858, S. 163.
[3]) Kierkegaard, Angst, vert. van S. v. Praag z. j. bl. 74².

hervorzubringen. Unsere Darstellung erlaubt uns, diese Einheit als eine positive herauszubringen." [1]) Zóó verliest dus voor Schelling de incarnatie hare onredelijkheid. Zij is niet meer de beslissende daad van God, maar een faze van het proces der godheid. Ten opzichte van het goddelijke, dat ook in het buiten-goddelijke gebleven was, is de menschwording niet een anders-worden, doch slechts een zichtbaar-worden. Op deze wijze acht Schelling de incarnatie denkbaar. Hij meent haar desvolgens ook te kunnen verklaren. In de eerste plaats wijst hij op de zedelijke zijde, met de vraag: wat wordt eigenlijk met de menschwording bedoeld? Het gaat om de opheffing der scheiding tusschen God en de menschheid. Welnu, „Wille kann nur durch Wille überwunden werden, und zwar nur durch einen Willen, dem, weil er stärker ist als der Tod, kein Wille, auch der allerstärkste, zu widerstehen vermag. Hier war nicht eine physische, es war, dass ich es so sage, eine moralische Überwindung des Willens notwendig, die nur möglich war durch die äusserste, aber zugleich freiwillige Submission unter die Gottheit, welche von jener vermittelnde Potenz anstatt des Menschen vollbracht wurde." [2]) Maar deze zedelijke gebeurtenis heeft ook hare physische zijde. Dit is mogelijk, omdat materialiteit en immaterialiteit geen volstrekt tegenovergestelde begrippen zijn. Het hangt slechts van de orde af. Wat ten opzichte van iets lagers zich als immaterieel voordoet, kan zich weèr ten opzichte van het hoogere als materieel voordoen. Daarom kan het immaterieele zich alleen materialiseeren ter wille van iets hoogers, dat daardoor tot bestaan komt. De materialisatie van de bemiddelende potentie beteekent dus, dat: „sie macht sich zum Stoff eines organischen Prozesses, natürlich des höchsten organischen Prozesses schon darum weil sie an die Stelle des Menschen treten, anstatt den Menschen seyn woll. Als demiurgische Potenz aber ist ihr alles frei und zugänglich, als solche ist sie von nichts ausgeschlossen." [3])

Op deze wijze wordt door Schelling de incarnatie der Kerk getransponeerd in den gedachtengang en het levensgevoel van zijn gnostisch geteekende philosophie. Zij is hier welkom als de uitdrukking van de innigste verbinding van God en mensch, geest en stof in het groote proces van God en wereld. Maar het is iets

[1]) Schelling, a. a. O. S. 163.
[2]) a. a. O. S. 168.
[3]) a. a. O. S. 172.

anders of zij hem welkom is dan of zij zich bij hem tehuis gevoelt. Dit is niet het geval. De oude gnostiek heeft het ondervonden. De nieuwere heeft dezelfde ondervinding opgedaan.

Als wij de genoemde wijsgeeren vergelijken, is bij Schelling — ik zonder Schleiermacher uit, omdat zijn positie niet in de eerste plaats een wijsgeerige is — de meeste aanraking met de incarnatie te vinden, omdat zijn zin voor den strijd, het onredelijke in mensch en wereld zoo levendig is. Zonder dezen ontbreekt de eerste veronderstelling om de incarnatie te verstaan. Wij hoorden Schelling van „Schicksal'' en „Leiden'' spreken als constitutief voor het leven. Dit kan beteekenen eene openheid voor wat verlossend van boven komt.

Het is *Kierkegaard,* die begint waar Schelling eindigt. Voor hem is de paradox het begin en het einde, bepaaldelijk voor de existentie van den mensch, d. w. z. voor zijne levens-werkelijkheid in betrekking tot God en de eeuwigheid. Kierkegaard heeft het woord existentie religieus, en bepaaldelijk Christelijk, gestempeld. De beschouwende houding, hetzij dan overwegend phantastisch of philosophisch, staat er buiten en komt op zijn hoogst in den twijfel tot de grens van hare ongenoegzaamheid. De zedelijke houding is persoonlijk en ernstig, maar zij blijft bij den mensch staan. Daarom leidt zij tot vertwijfeling. De religieuze houding, niet de algemeene, die immanent blijft en slechts den mensch idealiseert, maar de specifiek Christelijke, die transscendent is gericht op den boven de wereld verhevenen, levenden God, is de eenige, die beloften heeft. Dit zijn de beloften van verlossing. Kierkegaard is volstrekt soteriologisch geteekend. Het gaat alles om de verlossing van zonde. En deze kan alleen, als volstrekt wonder, van God komen. Zij is gebonden aan Gods openbaring, die zonder eenige tusschenkomst, op eens en voor eens, in den God-mensch plaats vindt. Kierkegaard onderscheidt scherp tusschen leeraar en Verlosser. Christus is zonder meer God in het vleesch, God, die zich den mensch gelijk maakt, God in dienstknechtsgestalte, God incognito. Hij is de lijdende God. De weg is dus uitdrukkelijk als niet van beneden naar boven, maar als van boven naar beneden gemarkeerd. „War die Einheit nicht durch eine aufsteigende Bewegung zustande zu bringen, so muss es mit den absteigenden versucht werden.'' Dichterlijk beschrijft Kierkegaard het „Sieh, da steht er unser Gott! Wo? Da, kannst du ihn nicht sehen? Er ist Gott; und er hat nichts, da er sein Haupt hinlehnen könnte, und er darf sich

nicht an einen Menschen lehnen, damit dieser sich nicht an ihm ärgere. Er ist Gott; und doch ist sein Gang vorsichtiger, als wenn Engel ihn trügen, nicht damit sein Fuss nicht irgendwo anstosse, sondern damit er die Menschen nicht in dem Staub trete, dadurch dass sie sich an ihm ärgern. Er ist Gott; und doch weilt sein Auge so bekümmert auf dem Geschlecht, da der einzelne, der zarte Spross, so schnell wie ein Gras zertreten werden kann. Welches Leben! eitel Liebe und eitel Kummer!" [1]) Hierin is geen zweem van eene wijsgeerige houding. Het is volstrekt on-wijsgeerig. Kierkegaard wil dit beslist. Men zou bijna kunnen zeggen: hoe onwijsgeeriger des te beter. Het is dichterlijk, maar toch alleen naar den vorm. Volgens Kierkegaard is het de hoogste, existentieele werkelijkheid, als openbaring en voor het geloof. Het is de paradox, het wonder. Het werkt scheppend en brengt gelijktijdigheid met Jezus te weeg. Het een en het ander hangt ten nauwste samen: de godheid van Christus is zijn scheppende macht; ook zijne godheid en de gelijktijdigheid met Hem, eeuwen na zijne verschijning op aarde. Het komt er Kierkegaard, in de spanning der betrekking tusschen God en mensch, op aan, dat in Christus en in Hem alleen, God in deze wereld verlossend ingrijpt. De kracht hiervan ligt in het wonder, de paradoxie, die als ergerlijk en absurd moeten worden aanvaard. „Lässt sich überhaupt ein törichterer Widerspruch denken als der: beweisen zu wollen (ob es nur die Geschichte ist oder was sonst in der Welt, woraus man das beweisen will) das ein einzelner Mensch Gott sei?" [2]) Er is geen sprake van critiek op de kerkleer, zelfs op de bewoordingen daarvan. Met eene soort van critische bevreemding wordt dit door Bohlin geconstateerd: „Die zeitgeschichtlich bedingte christologische Anschauung, um die es sich hier handelt, ist offenbar die athanasianische Zweinaturenlehre, die Kierkegaard von der überlieferten Kirchenlehre übernommen hat, und die er nicht nur für einen adäquaten Ausdruck für die christliche Auffassung der Person Jesu hält, sondern als die Conditio sine qua non in Bezug auf das Christentum selbst auffasst." [3]) Er is hier voor bevreemding geen plaats. De paradoxaliteit van Kierkegaard betreft zoowel den inhoud als den vorm.

---

1) Kierkegaard, Ges. Werke B VI. Philosophische Brocken u. s. w. 1[r] T 1925, S. 29.
2) Kierkegaard, Ges. Werke B IX Einübung im Christentum[3] 1933, S. 20.
3) Torsten Bohlin, Kierkegaards dogmatische Anschauung in ihrem geschichtlichen Zusammenhange 1927, S. 337.

Deze houding staat diametraal tegenover die van de vóór Kierkegaard in dit verband genoemde. In haar staat Kierkegaard vrijwel alleen. Na een eeuw staan velen achter hem. In de eerste plaats de mannen der dialectische theologie. Wij zullen hen nog ontmoeten. Voorshands dient ons Kierkegaard als de vertegenwoordiger van een positie, die opkomt voor de geestelijke onderstellingen en de geheele structuur der kerkelijke incarnatie-leer. Of hij deze geheel zuiver weergeeft en niet te ver gaat in zijne liefde voor de paradox, is in dit verband bijzaak.

III. VOORTZETTING

De in onze vorige paragraaf geteekende geestelijke leiders hebben allen eene eeuw of langer geleden geleefd. Toch heeft hunne vermelding niet alleen historische waarde. Hun geestelijke stuwing en vormende kracht werken voort. Het is nu eenmaal zóó, dat gewoonlijk de groote geestelijke schatten der Christenheid, die onder een paar hoofden kunnen worden samengevat — zóó eenvoudig zijn ze — binnen de eigenlijke grenzen der Kerk eerst worden in twijfel getrokken of verkeerd gewaardeerd, als zij reeds te voren daarbuiten aan critiek zijn onderworpen. De strijd tegen de ketterij is zeer belangrijk, maar hij is gewoonlijk de exponent van een nog meer principieelen strijd, die door een algemeene geesteshouding wordt aangebonden tegen de onderstellingen van het Christendom. De ketterijen, waartegen de oude Kerk in de eerste plaats positie nam, hadden tot achtergrond de verschillende vormen van gnostiek, d. w. z. van niet-christelijk denken en leven. Pelagius is de tolk van een geestesgesteldheid, die eigenlijk niet-christelijk is. En, om een voorbeeld te kiezen uit den nieuweren tijd, het z.g. nieuw-protestantisme of modernisme laat zich herleiden tot invloeden, die van niet-christelijken, immanentistischen of evolutionistischen aard zijn. Al is het dus waar, zooals Karl Barth zegt, dat de Kerk te doen heeft met de ketterij, het is niet juist, dat zij daarmede alleen en in laatster instantie te doen heeft. De ketterij is gewoonlijk een exponent, die christelijk en niet-christelijk op een bepaald punt tracht te verbinden. Wie haar treffen wil moet het onderscheid tusschen beide sferen, d. w. z. de niet-christelijke afkomst der ketterij, blootleggen. Dit geldt zoowel van den geest als van de vormen, die deze aanneemt, zoowel van den inhoud als van de categorieën. Daarom is het van zooveel belang de groote

geestelijke leiders van een tijd te confronteeren, de wijsgeeren van ras en van roeping, die eenerzijds klank en vorm geven aan wat hier en daar in hun tijd leeft en andererzijds dit opheffen tot eene bevruchtende conceptie en bezielend program. Het was juist daarom noodig op te merken, dat terwijl Kant, Schleiermacher en Hegel krachtens hunne wijsgeerige positie de incarnatie òf laten rusten òf vergeestelijken, Kierkegaard, die haar wenscht te handhaven, haar zonder meer stelt juist in haar voor het denken afstootelijken vorm, inderdaad als een teeken, dat wedersproken wordt.

Wij volgen dus slechts onze methode, als wij de doorwerking van den geest der door ons geteekende leiders volgen, in hare wijziging en vervloeiing en tegelijk trachten ons rekenschap te geven van de nieuwe geesten, die zich sedert zijn gaan roeren.

De invloed van Kant werkt in de 19e eeuw op allerlei wijze door. Het is in de eerste plaats de „Kopernikanische Wendung", [1]) waarmede de methode wordt aangeduid, volgens welke onze kennis niet geacht wordt zich naar de voorwerpen, maar de voorwerpen geacht worden zich naar onze kennis te richten. Welke deze voorwerpen zijn, stoffelijke of geestelijke, reëele en ideëele, aardsche of hemelsche, en van welken aard deze kennis is, theoretische of practische, zakelijke of persoonlijke, is hierbij in laatsten aanleg onverschillig. Hoofdzaak is de geesteshouding, die, waarbij in het bewustzijn, de geest, de wil, hetzij dan persoonlijk gebonden of inter- of boven-persoonlijk uitgebreid, het zwaartepunt van kennen en kunnen wordt gelegd. Het is de domineerende plaats van den geest, die wij door Heinemann het kenmerk van den modernen tijd hoorden noemen. Men gebruikt hiervoor dikwijls het woord subjectivisme. Men kan dit doen, mits bij subject niet uitsluitend gedacht worde aan den willekeurigen enkele, iemand, wie dan ook, en niet aan dien enkele als uitdrukking van het bewustzijn, den wil, den geest in het algemeen. Het is veeleer de mensch van Socrates dan die van den sophist. In elk geval heeft deze geesteshouding geen plaats voor eene onderscheiding als waarop de incarnatie berust, tusschen een object en een subject, die in eene betrekking staan van Schepper en schepsel, van God en mensch, zooals deze voor het geloof bestaat. Men kan niet zeggen, dat deze houding er eene is van monisme, in den zin van een gesloten eenheid. Wèl

---

[1]) Kant, Kritik der reinen Vernunft. Vorrede zur zweiten Ausgabe.

is zij er in elk geval een van eene eenheid, zij het al eene opene, als een oneindig proces van denken en willen, dat zich telkens objecten vormt en deze ver-vormt en vernieuwt.

Zoo zien wij het neo-Kantianisme voor ons in zijn dubbele strooming. De eerste, de Marburger richting, legt den nadruk op de theoretische rede, op het bewustzijn en het denken. Tot de logische structuren wordt alles wat dit aan inhoud bevat herleid. Dit is een soort van dynamisch monisme, een beweeglijk denken, dat zich zelf reinigt en bevrijdt. Men heeft getracht in religieus opzicht voor den leider van deze richting, Herrmann Cohen, de correlatie als grond-structuur aannemelijk te maken, waarbij dan de voor het idealisme teekenende leer: „die Erzeugung ist das Erzeugnis" doorbroken zou zijn. Correlatie is dan de uitdrukking voor de wet, dat „Gott weder ohne den Menschen, noch der Mensch ohne Gott sein kann". Men heeft haar zoo uitgelegd: „Zij is geen substantieele identiteit; zij beduidt, dat God voor het denken „bedingt" is door zijn betrekking tot den mensch, gelijk de mensch „bedingt" is door zijne betrekking tot God. Vooral het ethisch denken moet wel vasthouden, dat er geen leer is van „Gott an sich", omdat het doelbegrip boven het zijnsbegrip uitgaat. Gods zijn-als-handeling kan echter evenmin op zich zelf ervaren of gedacht worden. Het is nergens kenbaar dan in het ethos des verbonds. In het verbond van God en mensch is er alleen een logische voorrang van God, in zooverre „die Attribute Gottes . . . . die Vorschriften für das Verhalten, für den Weg des Menschen sein". De door „en" gescheiden en verbonden grootheden staan in de relatie al naar gelang het gezichtspunt, òf gelijk, òf zóó dat „God" overweegt, òf zóó dat de mensch overweegt." [1]) Deze correlatie, waarbij dus het object en het subject met elkaar staan en vallen, is toch niet anders dan een eenheid, zij het al dialectisch gemaskerd. Zij is hemelsbreed verschillend van de relatie, die door het object is gesteld en met zijn goedvinden staat of valt. Het levensgevoel van Cohen moge de twee-heid als reëel ervaren, in zijn wijsgeerige conceptie is zij niet anders dan een eenheid in actie.

Het is van belang op te merken, hoe een theologisch adept van deze school de christologie van Kant corrigeert. Dr. Snethlage is van oordeel, „dat Kant de Christusgestalte met de oogen van het rationalisme en liberalisme heeft aanschouwd en dat daarom

---

[1]) K. H. Miskotte, Het wezen der Joodsche religie, 1932, bl. 165.

het eigenlijk religieuze in deze figuur, het in verhouding tot de zedelijke norm irrationeele moment, hem verborgen is gebleven. .... De christologie heeft hij niet anders dan uit zuiver zedelijk oogpunt bezien en alleen volgens zedelijke maatstaven beoordeeld." Deze critiek is negatief. Wat is haar positieve zijde? Deze, dat wij ons „eene philosophie der symbolische vormen voor oogen stellen, die niet uitsluitend met zedelijke normen oordeelt, doch die elk probleemgebied, ook dat der mythe en der religie, in zijn rechten erkent en de eigenaardige structuur van elk zoodanig probleemgebied ongerept laat bestaan." [1]) Dit is in den zin van het Marburger neo-Kantianisme gezegd en bedoeld. Het gaat om structuren, om gezichtspunten van den geest en daartoe behoort zoowel het rationeele als het irrationeele, het zedelijke als het religieuze, de activiteit als de passiviteit. Het zijn altemaal denk- en voorstellings-mogelijkheden. Hoe belangrijk ook, hier blijven wij toch op één vlak, in de eenheid der verscheidenheid en zelfs der tegenstrijdigheid.

De Badensche school van neo-Kantianen neemt, naast het oordeel over wat is, als zelfstandige grootheid de waarden aan. Deze zijn a-logisch. Zij vallen dus geheel buiten de categorie der logica. Zij brengen hunne eigene logica mede. Terwijl Rickert naast de zedelijkheid, de schoonheid en de waarheid het goddelijke als eigen categorie opvat, geeft Windelband aan het heilige de plaats van een samenvatting der eerste drie genoemde waarden. Het is „das Normalbewusstsein des Wahren, Guten und Schönen, erlebt als transzendente Wirklichkeit". [2]) Maar binnen deze categorie is toch voor de spanning, die de incarnatie uitdrukt, geen plaats. Rickert teekent het Christendom met de gedachte van het kindschap van God, de waarde der enkele ziel en de solidariteit van het menschengeslacht. [3]) Windelband spreekt wel over de persoonlijke gevoelens van de afhankelijkheid van het transscendente, als beurtelings dankbaar vertrouwen en angstige vrees; van de kennis van onze ontoereikendheid ten opzichte van den vorm, die verschijnt als het gevoel van hulpelooze machteloosheid, diepe verlossingsbehoefte, verslagenheid, berouw en boete; maar tegelijk van het beleven van de eerste werking van het normale bewustzijn in deze zinsverandering,

---

[1]) J. L. Snethlage, t. a. pl. bl. 151.
[2]) W. Windelband, Präludien[6], 1919, 2[r] B. S. 305.
[3]) H. Rickert, System der Philosophie, 1[r] T. Allgemeine Grundlegung der Philosophie, 1921, S. 401.

in dit breken van den zelfgenoegzamen trots. „Es kommt wie eine Offenbarung, nicht als unsere Tat, als ein Lebendigwerden des Höheren in uns, wir fühlen es als Wunder und Gnade. Das Teilhaben an dem Transzendenten ist unbegreiflich als etwas, das wir erleben, ohne es aus eigener Kraft zu tun — ein Geschenk, das höchste von Allen." [1]) Hoe belangrijk dit ook zij, het beteekent toch niet anders dan de opheffing van den religieuzen mensch tot de eigenlijke sfeer van zijn religieus bestaan. Windelband ontwikkelt wel, hoe de godsdienst behalve met gevoelens ook met voorstellingen te doen heeft en hoe de laatste een persoonlijk of onpersoonlijk karakter kunnen aannemen, maar voor de wezenlijke onderscheiding van God en mensch en de persoonlijke verbinding van beiden is hierbij geen toegang.

De invloed van Schleiermacher ligt op een ander niveau dan dat van Kant. Hij was, hoe dialectisch ook, geen zuivere wijsgeerige geest. Veeleer greep hij eclectisch in verschillende richting. Het is de algemeene gesteldheid van dezen „Hernhuter van hoogere orde", zooals hij zich zelf genoemd heeft, dezen man, die God en mensch zóó dicht bij elkaar brengt in de diepten van het gemoed, welke zich links en rechts in de kerkelijke sfeer heeft laten gelden. Overal waar de nadruk wordt gelegd op de ervaring en het bewustzijn, op het persoonlijke en het ethische, op den zin en de waarde, werkt de geest van Schleiermacher door. Bij de Erlangers, in de „Vermittlungs"-theologie, bij Ritschl en in de ethische theologie. De persoon van Jezus Christus wordt in het middelpunt geplaatst, als het punt van ontmoeting tusschen God en mensch. Wij zullen den invloed van Schleiermacher nog meer dan eens terugvinden.

Hegel heeft van meetaan velen voor zich gewonnen. Hij maakt het hun mogelijk den Christus der geschiedenis op te lossen in de Christus-idee en deze idee te maken tot uitdrukking der vereeniging van God en wereld. De Tübingers hebben in dezen geest het dogma, ook in zooverre het de incarnatie tot inhoud heeft, behandeld. Ondanks den groeienden zin voor irrationalisme heeft Hegel's methode zijn aanhangers telkens weer, ook in onzen tijd, gevonden.

De invloed van Schelling is veelzijdig. Overal waar cosmische speculaties worden gevormd is hij aanwezig. Bepaaldelijk de theosophie en de anthroposophie trachten zich aan hem te verbinden en de wijze, waarop deze richting tegenwoordig, b.v. bij monde van

[1]) W. Windelband, a. a. O. S. 307.

de „Christen-gemeinschaft”, het Christendom interpreteert en ook op de incarnatie-leer beslag legt, is, zooals wij reeds zagen, van belang.

Als wij de phaenomenologie noemen moeten wij wel weten wat wij doen. Zij is slechts een methode, die de wereld der verschijnselen in haar wezen, d. i. in haar eigenaardigheid en karakter, tracht te verstaan, maar zonder zich in te laten met haar wezen in den ontologischen of metaphysischen zin des woords. Het komt er haar op aan de levende werkelijkheid als zoodanig te laten gelden, haar niet af te leiden, te bewijzen of te verklaren, doch haar aanschouwelijk voor te stellen en liefderijk te aanvaarden. Deze methode zal ook ten aanzien van de groote phaenomenen van het godsdienstige leven eene ontvankelijke houding mogelijk maken. De phaenomenologie kan ook een phenomeen als de incarnatie met eerbied en voorzichtig trachten te benaderen en zich rekenschap geven van wat het wil zijn en uitdrukken. Men denke slechts aan wat Scheler ten opzichte van bepaalde godsdienstige verschijnselen en grootheden heeft verricht. [1]) Niemand minder dan Karl Barth neemt het op voor de phaenomenologische behandeling, maar dan als eene die voorbereidt tot wat hij noemt de dogmatische of existentieele, welke men ook de ethische zou kunnen noemen. [2]) In elk geval moet op het voorbereidende karakter der phaenomenologie de nadruk vallen. Zij komt aan de waarheidsvraag niet toe. Zij heeft ook geen maatstaf om het immanente van het transscendente te onderscheiden. Het wezen is ten slotte één met het phenomeen.

De z.g. levensphilosophie, hetzij dan als philosophie van het leven of philosophie des levens, heeft den zin gewekt voor wat meer is dan bewustzijn en begrip, als voor den drang of de kracht, die zich op allerlei wijze uiten, maar zelve ondoorgrondelijk zijn, irrationeel in meer dan één zin. Het woord leven kan op allerlei wijze worden opgevat: biologisch, geestelijk, religieus zelfs. Simmel spreekt van „Leben und mehr als Leben”. Hier is plaats voor de opvatting van den God, die in en met de wereld worstelt. Hier is de beweeglijkheid gegeven, die zin heeft voor de tragiek van het leven en de wereld, maar zij heft zich daarboven niet uit.

---

[1]) Vgl. Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen 2 Bde, 1923, 2B[r] . S. 98 ff.

[2]) Karl Barth, Die christliche Dogmatik im Entwurf, 1[r] B. Die Lehre vom Worte Gottes, 1927 S. 48 f. De tweede druk van dezen 1[r] B. is bezig, geheel vernieuwd en uitgebreid, te verschijnen als: Die kirchliche Dogmatik 1[r] B. Die Lehre vom Worte Gottes. Intusschen is hiervan nog slechts de eerste helft uitgekomen.

Wij hebben hier te doen met den overgang van geest tot existentie, volgens het schema van Heinemann, die bezig is zich in onzen tijd te voltrekken. De „Kopernikanische Wendung'' van Kant wordt problematisch geacht. Men komt zelfs op haar terug. Het is niet zóó, dat de kennis, de rede, het bewustzijn het uitgangspunt vormen, waarvan wij uitgaan. Het gaat om de „wirkliche Existenz'' tegenover de „abstrakte Welt''. [1]) Het zich-bevinden-in is datgene, waaruit het denken zich los wikkelt. Het eerste is primair, het tweede secundair, het eerste „gegeven'', het tweede „opgegeven''. Het zijn gaat aan het bewust-zijn vooraf. Deze zin voor de werkelijkheid, voor den levenden mensch, voor het levensverband, waarin hij zich beweegt, is in onzen tijd zeer sterk. Dit is het wat Heidegger kiest als voorwerp van zijne scherpzinnige analysen van „Sein und Zeit'' [2]) en wat Jaspers beschouwt als thema der philosophie. „Philosophieren ist der Weg des Menschen, der geschichtlich in seiner Zeit, das Sein ergreift''. Het heeft te doen met de existentie, maar deze blijft binnen de sfeer der immanentie. „Im Philosophieren spricht sich ein Glaube ohne jede Offenbarung aus, appellierend an den der auf demselben Wege ist; es ist nicht ein objektiver Wegweiser im Wirrsal; ein jeder fasst nur, was er als Möglichkeit durch sich selbst ist.'' [3]) Hier heeft wel een ommekeer plaats van de kennis tot het voorwerp, maar beide zijn ten slotte één. Het is dus niet de existentieele houding op zich zelve, die den mensch boven de eenheid des levens uitheft. Ook in zijn worsteling om het ideaal blijft hij in deze eenheid bevangen. Van de overzijde wordt niet ingegrepen. Vandaar dat zoowel Heidegger als Grisebach Kierkegaard's christelijke existentie-gedachte beslist afwijzen. [4]) Alleen in deze wending heft zij echter boven de wereld uit en opent zij ruimte voor eene betrekking, waarin voor incarnatie plaats is.

Het zal ons nog blijken, dat geene wijsgeerige methode of algemeene wereldbeschouwing zich met de incarnatie laten verbinden, dan die gevormd zijn door een geest, die de incarnatie als religieuze werkelijkheid geloovig heeft aanvaard.

---

1) Eb. Grisebach, Gegenwart, 1928 S. 5.
2) Martin Heidegger, Sein und Zeit². 1e H. 1929.
3) Karl Jaspers, Philosophie, 1r B. Philosophische Weltorientierung 1932, S. VII.
4) Vgl. W. J. Aalders, Het woord existentie in het moderne wetenschappelijke spraakgebruik, 1932, bl. 29 vv.

IV. DOORWERKING DER CRITIEK

Tot dusver hebben wij ons over het geheel gehouden buiten het terrein, waarop de incarnatie haar plaats vindt: dat van de Kerk en de theologie. Dit was een zaak van methode, van welbewuste reserve. Wij wilden eerst in het algemeen aanwijzen, welke de bedding is, waarbinnen zich de stroom voortbeweegt, de structuur, die de verschillende uitingen van het leven bepaalt. Met dezen stroom en dit leven wordt dan bedoeld de moderne geest, die met de incarnatie geen weg weet, omdat zij de uitdrukking is van onderstellingen — noem ze dualistisch, pessimistisch, anthropomorph, of hoe ook — welke hij niet kan aanvaarden. Dat deze geest bestaat, is niet verwonderlijk. Hij heeft altijd bestaan en is volkomen natuurlijk, d. w. z. menschelijk, in den zin van ongebroken, zonder aanraking met hoogere macht. Maar dat hij zich in de Kerk en de theologie laat gelden, kan verwondering wekken. Immers, de geheele Kerk en hare theologie is gebouwd op de tegenstelling van wat wij noemden den natuurlijken, menschelijken geest en de critiek hierop van eene hoogere orde, die in Christus is geopenbaard. Deze critiek is de eigenlijke *raison d'être* van het Christendom, van Kerk en theologie. Zij staan en vallen er mede. Vandaar dat de invloed van den modernen geest eigenlijk niet te zijnen laste komt. Deze geest kan niet anders zijn dan hij is. Zijn invloed komt veeleer ten laste van de Kerk en hare theologie. Hij bewijst eene inzinking van geestelijke kracht, en daardoor een verzwakking van zelfbewustzijn en roeping en eene verflauwing van grenzen. Het is een symptoom van nivelleering en secularisatie. Dit wordt niet onmiddellijk merkbaar. Verlies van den inhoud en versteening van den vorm gaan dikwijls samen. Het is wat men tegenwoordig uitholling noemt. Zoodra in de verhouding van den mensch tot God de nadruk begint te vallen op den mensch en zijn vermogens, op de kracht van zijn rede of zijn gezond verstand, van zijn wil en vrijheid, van zijn gevoel of intuïtie, waardoor hij God naderen of tot Hem doordringen kan, is de groote spanning weggenomen, die in het scheppend ingrijpen van God zelf hare oplossing vindt. Men begint met van de relatie eene correlatie te maken, van Gods beschikking een betrekking van wederkeerigheid tusschen God en mensch. Men onderscheidt de natuurlijke sfeer, waarin de mensch vrij is, en de bovennatuurlijke, waarin hij op Gods licht en genade is aangewezen. De betrekking tusschen God en mensch kan allerlei

vormen aannemen. Zij gaat over van die van verzoening tot vereeniging, van verlossing tot opvoeding, van voorbeschikking tot samenwerking. Men heeft liever te doen met ontwikkeling dan met bekeering, laat staan met wedergeboorte.

De beteekenis van de verschijning van Jezus is geen ingrijpen van God zelf in den vorm van eene menschelijke bestaanswijze, maar het leven van een mensch, die als voorganger en voorbeeld ons den weg wijst en het symbool of het ideaal is van wat het menschzijn wezen moet en worden kan. Deze ontlediging van den inhoud kan langen tijd gepaard gaan met de handhaving van den vorm. Deze wordt een petrefact. Zij kan dit zijn voor hen, die hem als vorm autoritatief of traditioneel laten geworden, omdat hierin voor hen ligt de eerbied voor het bestaande en algemeen geldende, ook voor het vreemde en mysterieuze, die als zoodanig waardevol is. Of men tracht de woorden en termen zóó uit te leggen, dat hun oorspronkelijke zin, als uitdrukking van „hemelsche dingen op aarde geschied'', wordt omgevormd tot die van een zedelijke handeling of redelijk proces in historischen of mythischen vorm.

Het is duidelijk, dat bij deze houding Kerk en theologie zwak stonden, zoowel godsdienstig als wetenschappelijk, tegenover een critiek, die, als een welbewust immanente geesteshouding, de consideraties niet ontzag, met behulp waarvan een verzwakt geloof en een versteende geloofsleer zich handhaafden. De vijand van buiten de muren vond daarbinnen zijn bondgenoot. Tot de punten van aanval behoorde niet in de laatste plaats de incarnatie, als de uitdrukking bij uitnemendheid van wat Paulus ten aanzien van het kruis noemt een ergernis en een dwaasheid. Want het kruis is niet anders dan de manifestatie der incarnatie. Zoodra men de incarnatie losmaakt uit haar levensverband en zij hetzij verzwakt wordt tot een kerkelijk leerstuk of versteend tot een wijsgeerig dogma, is zij verloren. Zoomin godsdienstig als wetenschappelijk is zij houdbaar. Zij wordt dan ook beurtelings of achtereenvolgens omgevormd, uitgehold of losgelaten.

Langs verschillende wegen heeft de critiek op de incarnatie haar aanval gedaan. Men kan er in het algemeen drie onderscheiden: de historisch-critische, de psychologisch-philosophische en de ethisch-religieuze. In het eerste geval maakt men onderscheid, tot scheiding toe, tusschen den Jezus der geschiedenis en den Christus des geloofs; in het tweede tusschen den Christus als werkelijkheid en als idee; in het derde tusschen den Christus der Kerk

en der Kerkleer en dien der persoonlijke ervaring. Dikwijls zijn het dezelfde personen, die deze verschillende wegen begaan. Het zijn dan ook verschillende methoden, die door een en hetzelfde subject op een en hetzelfde object kunnen worden toegepast. Toch zijn de methoden onderscheiden en zij hebben dan ook voor en na tot zeer onderscheiden uitkomsten geleid.

De *historisch-critische methode* heeft te doen met de historische realiteit der incarnatie. Deze zelve, als daad van God, onttrekt zich aan de categorieën der historie. Maar in zooverre zij zich in de geschiedenis realiseert heeft zij met deze categorieën te doen. Als nu de onderzoeker in de historie slechts redelijke factoren aanneemt, slechts plaats heeft voor éène orde van gegevens, één natuurlijke, geleidelijke ontwikkeling onderstelt, zoodat voor het niet-redelijke, on-verklaarbare, laat staan voor het wonder, geen plaats, welke ook, overblijft, spreekt het van zelf, dat de incarnatie wordt weggewerkt uit de sfeer der geschiedenis. Deze is dan het terrein der exacte werkelijkheid, het feitelijke verloop der dingen. Het geloof moge dit alles waardeeren en idealiseeren zooals het wil, historische werkelijkheid en geloofswaardeering zijn als door waterdichte schotten gescheiden. De eerste heeft uitsluitend te doen met wat over den Jezus der geschiedenis, den mensch onder de menschen, den voortreffelijke en voorbeeldige, uit de litteraire gegevens der oudheid kan worden afgeleid. Dit was veelszins de opvatting van het oude modernisme, dat in dit opzicht zijn leider heeft in Kant, die zoo den nadruk legt op den mensch in zijn zelfstandig bestaan.

De *psychologisch-philosophische* methode volgt een anderen weg. Zij heeft veeleer te doen met de vooronderstellingen der incarnatie in den menschelijken geest dan met de projectie daarvan in den vorm van een historische figuur. Zij tracht psychologisch na te sporen hoe in het menschelijke zieleleven zich de gevoelens en voorstellingen ontwikkelen, waaraan de incarnatie gestalte geeft. Zij vraagt zich af hoever, kennistheoretisch, deze psychische processen reiken; of zij in staat zijn iets mede te deelen over een voorwerp, waarop zij gericht zijn. Het gaat hier over de vraag naar den rechtsgrond van realisme en idealisme, van dualisme of dualiteit en monisme, naar de onderscheiding van gelooven en weten, van waarheid en waarde. Eene idealistische kennisleer zal de incarnatie waardeeren, maar realiteit in den zin, waarin de Kerk deze opvat, kan zij niet aannemen. Elke kennisleer hangt samen met eene

ontologie of metaphysica, positief of negatief, deze mogelijk achtend of ze uitsluitend. Een bepaalde verhouding tusschen psychologie, kennis-leer en metaphysica laat dus plaats voor de incarnatie, zij snijdt haar af, of zij verklaart zich onbevoegd tot eenig oordeel. Te allen tijde heeft de Kerk instinctief gevoeld, en de theologie bewust getoond, welk type van wijsgeerige bezinning volstrekt in strijd was met de onderstellingen van het geloof en met welk zij zekere „Wahlverwandtschaft'' hadden. Men denke aan het scepticisme en empirisme tegenover het hoogere of idealistische realisme. Nu heeft zich in de 19e eeuw veelszins eene verhouding tusschen psychologie, kennisleer en metaphysica voorgedaan, die met de incarnatie geen raad weet. Dit geldt zoowel van het positivisme als van het idealisme, om ons tot deze hoofdvormen van wijsgeerige instelling te beperken. Hierbij wordt dan tusschen den Christus der werkelijkheid en als idee scherp onderscheiden, waarbij òf de laatste aan de eerste, òf de eerste aan de laatste wordt opgeofferd. Deze idee kan de beteekenis krijgen van een principe, in den geest van Schelling. Zij doet dit bij het speculatieve modernisme, zooals dit onder invloed van het Duitsche idealisme, bepaaldelijk van Hegel, is gevormd. Ook bij het jongere modernisme en in de z.g. eschatologische school maakt het zich kenbaar.

De laatste vorm van critiek, de *ethisch-religieuze,* is de belangrijkste, ook omdat zij dikwijls de stille onderstelling der beide vorige is. De voor velen zoo vlotte woordverbinding ethisch-religieus kan op verschillende wijze worden uitgelegd. Het is mogelijk, dat het religieuze ligt in het verlengde van het ethische en dit laatste domineert en daarin de wil, het streven van den mensch. Het is ook mogelijk, dat het religieuze de grond is van het zedelijke en dit inspireert, zoodat de werkzaamheid van God de leiding heeft. Het kan zijn, dat de betrekking tusschen wat de mensch is en moet zijn, tusschen wat hij wil en kan, wordt opgevat als een overgang of als een kloof. Het kan ook zijn, dat God en mensch worden beschouwd als in eene normale betrekking staande, of dat men staat voor een breuk. De beweging kan worden gezien van boven naar beneden, of van beneden naar boven, of als eene dubbele beweging. Het geheel kan zich vertoonen als evolutionistisch of als eschatologisch, als harmonisch of als catastrophaal. Als nu, zooals vooral in de eeuw, die achter ons ligt, de stroom, althans de bovenstroom in de samenleving, ook in hare wetenschappelijke en kerkelijke vormen, er een is van effenheid en klaarheid, vol

van besef van redelijk inzicht en zedelijke eigenwaarde, wordt de geheele incarnatie een rudiment van een volkomen andere geestessfeer, vol van de benauwende spanning tusschen menschelijke onmacht en goddelijke verlossingskracht, zooals deze is uitgedrukt in het beeld van den God-mensch in zijn vernedering en verheerlijking. De gemiddelde ervaring van den verlichten en vooruitstrevenden mensch weet hiervan niet. Zij doet van het wonderlijke beeld af wat zij als onwerkelijk, phantastisch of mythisch bevindt. Wat overblijft is de persoon van den man, die het mensch-zijn in zijn tijd en kring in den hoogsten vorm heeft uitgedrukt. Dit is iets geheel anders dan de incarnatie der Kerk met hare bewogenheid, die zich tusschen hemel en hel beweegt. Het is het verschil als tusschen Raffaël en Rembrandt, tusschen eene wiskunstige formule en eene botsing van plichten. Als nu de diepere onderstroom eens boven komt, ook in de wijsgeerige bezinning en het besef van het irrationeele en daemonische, het onberekenbare en onverklaarbare zich in de sfeer van het bewustzijn en het leven laat gelden, dan vindt dit in de Christus-figuur eene ongedachte overeenkomst, in zooverre zij de uitbeelding is van den strijd tusschen de lichte en de donkere partijen der werkelijkheid en van de presentie van het anders-dan en meer-dan wat eenig mensch kan begrijpen en beheerschen. Men heeft dan te doen met de persoonlijke ervaring, die, op welke wijze dan ook, in aanraking komt met wat de Kerk in hare belijdenis als de reëele verbinding van God-zijn en mensch-zijn heeft uitgedrukt. De Christus als persoon of persoonlijkheid, hoe dan ook voorgesteld, geldt als een belangrijk religieus gegeven. Toch kan men zich niet ontgeven, dat deze z.g. ervaring en het geloofsobject der Kerk tot geheel verschillende gebieden behooren.

Deze onderscheiding en de nadruk op de persoonlijke ervaring of de ervaring van een persoon laat zich aanwijzen o. a. bij het ethische modernisme, zooals dit door S. Hoekstra Bz. en later, hoezeer gewijzigd, door K. H. Roessingh en de zijnen wordt vertegenwoordigd. Het ligt in de lijn van Schleiermacher en zijn school, bij de waarde- en de ervarings-theologie. Het gaat om „das innere Leben", waarop Herrmann zoo den nadruk legt, als waarin de Christen en de Christus elkander ontmoeten.

Intusschen zijn de grenzen niet gemakkelijk te trekken, zoowel binnen dezen derden kring als tusschen de drie kringen onderling. Wat het eerste betreft, soms wordt de nadruk gelegd op de realiteit van de persoon van Christus, als een levende grootheid, waarbij

dan vanzelf — zooals bij Ritschl — zijn werk binnen den gezichtskring valt. Soms wordt zij gemaakt tot eene personificatie van wat in deze levende grootheid voor waardevol wordt gehouden. Bij de laatste opvatting vloeit de Christus-persoon met de Christus-idee of het Christus-principe gemakkelijk samen. Trouwens, zoodra de achtergrond van den Christus in God, als geloofsrealiteit, is losgelaten, ligt het voor de hand, dat de Christus beurtelings in den vorm van bepaalde categorieën, die tot wie ze toepast in een bepaald verband het meest zeggen, wordt voorgesteld. Hij geldt als eene waardeering van het geloof, als beeldende voorstelling van eene geestelijke waarheid of als projectie van eene zedelijk-religieuze houding of verhouding. Wat alle deze vormen aan critiek gemeen hebben is, positief uitgedrukt, dikwijls weinig. Negatief is het meer, en daarom beslissend. Wat de Kerk heeft bedoeld, toen zij in Christus de komst van God zelf in een menschelijke bestaanswijze aanvaardde en dit, hoe gebrekkig ook, in hare belijdenis uitdrukte, deze geloofsrealiteit wordt secundair gemaakt, vergeestelijkt, algemeen gemaakt, symbolisch opgevat — zie daar de rij van fazen, waarin zich de critiek der 19e eeuw beweegt.

De vraag rijst, hoe de Kerk gereageerd heeft op de critiek, die wij hebben trachten te schetsen. Ambtelijk is van deze reactie weinig of niets te bespeuren. De Oostersch-orthodoxe Kerk heeft zich vastgelegd in de bepalingen der 7 groote concilies. Wat in deze Kerk aan modernisme te vinden is, beteekent, zooals wij gezien hebben, niet weinig. Maar het is niet kerkelijk erkend en deze kerkelijke erkenning is trouwens niet anders dan de levende traditie, de gewijde publieke opinie, die in deze eigenaardig democratische gemeenschap bestaat. In de R.-Katholieke Kerk is het anders. Daar is een centraal gezag met vaste organen. Vandaar, dat ons gebleken is, hoe het modernisme, ook in zooverre het de incarnatie en hare onderstellingen raakt, nadrukkelijk is afgewezen. De groote, oude Kerken der Hervorming hebben op dit punt niets gedaan. Hare belijdenissen zijn over het geheel onveranderd gebleven. Zij hebben ook geene nieuwe afwijkingen afgewezen. Vóór en na heeft eenerzijds een geest van restauratie en zelfs van repristinatie gewerkt, andererzijds een geest, die zich terugtrok tot de in het Nederlandsch-kerkelijke spraakgebruik befaamd geworden uitdrukking „geest en hoofdzaak'', die, goed verstaan, inderdaad geestelijk is, maar, verkeerd toegepast, er toe leidt bescherming te verleenen ook aan wat met den geest en de hoofdzaak in strijd

is. De kerkelijke geschiedenis van de incarnatie-leer van den laatsten tijd staat dus meer tusschen dan op de regels te lezen. Ambtelijk is zij onaangeroerd gebleven. Ook de jongere Kerken — men denke aan de Presbyterianen in Amerika, de Baptisten, de Congregationalisten en Methodisten, zijn in dit opzicht aan het verleden trouw gebleven. [1])

Wij zullen dus, als wij de doorwerking der critiek, die wij hebben aangewezen, willen volgen, ons moeten richten niet tot de Kerk als Kerk, maar tot hare vertegenwoordigers, leden of groepen; niet tot hare belijdenis, maar tot de theologie, zooals deze zich in groote vrijheid van beweging heeft ontwikkeld en tot de uitingen van het geestelijke leven in anderen, veelszins losseren, vorm. Hierbij moeten wij ons herinneren, dat de Reformatie eene groote concentratie van kracht en eenzijdigheid van actie beteekent. Zij heeft alles gezet op het direct religieuze, op de betrekking tusschen God en mensch in haar kern; men denke aan den strijd om de rechtvaardiging door het geloof. En zij heeft daarbij positie genomen tegen alles wat hiervan afweek of met deze afwijking besmet was. Het is waar, wat Kierkegaard opmerkt, dat de Reformatie een correctief was en gevaar liep een regulatief te worden. [2]) Maar duurzaam is toch wel haar visie op het geestelijke leven, als een leven van persoonlijke betrekking van de geloovigen tot God. Vandaar de nadruk op de persoon van Jezus Christus als die deze betrekking legt; op den H. Geest, die haar onderhoudt. In dit licht moet ook de incarnatie worden gezien, welke plaats geeft voor eene betrekking tusschen het God-zijn en het mensch-zijn, zóó innig, dat één persoon deze beide zijns-wijzen in zich samenvat en tegelijk zóó — als ik het woord mag gebruiken — kiesch, dat van eene samenvloeiing van beide zijns-wijzen geen sprake is. Dit is de groote paradox, het heilige wonder, waaraan echter niet alleen een negatieve zin mag worden gehecht. De incarnatie beteekent meer dan — hoezeer ook — een incognito. Zij beteekent ook eene positieve verbinding van twee ongelijkmatigen. Men kan deze verbinding persoonlijk noemen. Ook organisch. Zij wil hiermede niet worden verklaard, doch geconstateerd in woorden, die ons iets zeggen.

Hierbij zullen wij nooit mogen volstaan met de woorden, waarin

---

[1]) Vgl. W. A. Curtis, l. c. p. 286 ff.

[2]) S. Kierkegaard, Die Tagebücher hrsgeg. von Th. Haecker, 2[r] B. 1923, S. 285.

het mysterie der godsvrucht wordt uitgedrukt en de wijze, waarop het wordt toegelicht of verdedigd. Men kan methodisch op verschillende wijze te werk gaan. Niet elke methode staat gelijk, b.v. de theologische en de anthropologische, de dogmatische en de psychologische, de existentieele en de phaenomenologische. Het eerste lid in de opeenvolgende reeksen is telkens het beslissende. Het andere is voorbereidend of toelichtend. Dit alles is van belang, maar het is de hoofdzaak niet. Het komt bovenal aan op de geestelijke motieven, waardoor de methode wordt geleid, en de religieuze onderstellingen, waarin het credo der incarnatie rust. Hiermede is gegeven het geloof aan de onherleidbare tweeheid van God en mensch, aan de onderscheiding tusschen de normale en de abnormale verhouding, aan de curve van schepping en val, verlossing en verheerlijking, die den gang dezer verhouding beschrijft. En dit niet zóó, dat in deze gegevens, als het kader, de stof, d.i. de incarnatie, wordt ingevoegd, maar veeleer zoo, dat deze stof zelve, als scheppende daad van God, haar eigen kader medebrengt en vult.

Het komt er op aan de lijnen hier scherp te trekken. Wat Sanday zegt van het Christendom in het algemeen, dat er onderscheid kan gemaakt worden tusschen „full christianity'' en „reduced christianity'', al naar mate men op een maximum staat of zich met een minimum tevreden stelt, [1]) laat zich ook op de incarnatie toepassen. Er is een geloof in de volle en een in de beperkte incarnatie. Het zal ons blijken, dat de eerste de maatstaf is van de tweede en dat dus de critiek bij haar berust.

[1]) W. Sanday, Christology and personality, 1911, p. 97, 101.

HOOFDSTUK IX

DE TEGENWOORDIGE TOESTAND

I. ALGEMEENE KARAKTERISTIEK

Het is overdreven, als men den tegenwoordigen toestand een „chaos presque absolu'' noemt. [1]) Wèl is hij er een van groote verwarring. De diepste oorzaak hiervan is wel deze, dat de geheele moderne geestesgesteldheid niet past bij die, welke de incarnatie onderstelt en uitdrukt. Immers, wat wij door Kant hoorden noemen de „Kopernikanische Wendung'', waarbij de leiding komt niet aan de voorwerpen buiten den mensch, maar aan den geest in den mensch en dus de receptieve houding vervangen wordt door de productieve, wat Heinemann beschrijft als de heerschappij van den „Geist'', het bewustzijn, het willen, het denken van den mensch — dit staat diametraal tegenover wat de incarnatie beteekent en bedoelt. De incarnatie komt op voor de receptieve houding van den mensch; zij geeft de leiding aan iets buiten den mensch, de daad van God. Hiermede verwerpt zij de geheele moderne geestesgesteldheid als ver-keerd, d. i. omgekeerd bij wat zij moest zijn, nl. ootmoedig en ontvankelijk. Zij wraakt ook alle vereenzelving van God en mensch. Evenzoo elken waan om van den mensch tot God of tot bij God op te klimmen. Zij wil, dat de mensch zijn schepsel-zijn en zijn zondaar-zijn beseft. Zij vindt alle heil in de afdaling van God, maar deze dan ook als in dè verschijning van Christus persoonlijk, reëel en effectief.

Vandaar dat de geheele verwarring eigenlijk niet ligt op wetenschappelijk, maar op religieus terrein. Wat er van verwarring is op het gebied van woorden, voorstellingen, vormen, denkwijzen, is bijkomstig. Het wordt bepaald door de verwarring op het gebied van overtuigingen, geesteshoudingen. De onderscheiding tusschen beide niveau's is van belang. Zij hangt samen met die tusschen vorm en inhoud. Maar zij valt daarmede niet samen. Wij zullen hiermede moeten rekenen.

Daarbij komt, dat tegen de critiek op de incarnatie, die wij hebben geteekend, zich altijd een reactie heeft doen gelden. Zij kwam op voor den vorm en vooral voor den inhoud der incarnatie. In

---

[1]) Gaston Frommel, L'expérience chrétienne, T. 2, 1916, p. 208.

den laatsten tijd is deze reactie bijzonder sterk. Zooals de „Kopernikanische Wendung'' bezig is te worden omgekeerd met beroep op de levende werkelijkheid, wordt ook de geest in zijn souvereiniteit verdrongen door de existentie in hare relaties. Wat zich aldus op wijsgeerig gebied vertoont is slechts de uitdrukking van eene algemeene beweging, die min of meer evenwijdig loopt met wat op godsdienstig gebied in onzen tijd kan worden waargenomen. Dit is niet zóó bedoeld, alsof alles slechts de differentiatie zou zijn van één proces. Veeleer is wat zich in de sfeer van het geloof en de Kerk t. a. van de incarnatie kenbaar maakt, iets geheel bijzonders, zooals deze sfeer zelve er eene sui generis is. Maar dit neemt niet weg, dat er algemeene, begeleidende verschijnselen zijn, die eene zekere analogie vertoonen. Zoo was het ook tijdens het ontstaan van het Christendom en de Reformatie. Als de aarde schokt trillen de boomen en de huizen mede en zelfs de vogels worden onrustig. Vandaar dat zekere algemeene bewegingen, zooals nu, in de geestesgesteldheid van een tijd niet onverschillig zijn voor wie naar den toestand van het godsdienstige leven vraagt.

Om dezen toestand in zijn verwarring eenigszins te kunnen overzien en doorzien, is het van belang hem in zijn karakteristieke vormen en historischen achtergrond te vatten. Wij onderscheidden reeds drie typen van critiek. De eerste, de historisch-critische, legde den nadruk op den mensch Jezus. Zij herinnert ons aan het oude Ebjonitisme en Adoptianisme, die van den mensch Jezus uitgingen. De levende eenheid der verschijning van Christus werd ontbonden en hetzij herleid tot een mensch, wien later bovenmenschelijke, zelfs goddelijke eigenschappen worden toegekend, hetzij in haar geheel gemaakt tot een figuur, die behoort tot de Hellenistische gedachtenwereld. Het God-zijn wordt aan het mensch-zijn opgeofferd. Incarnatie is uitgesloten.

Anders de psychologisch-philosophische critiek. Zij reikt veel verder. Zij vraagt naar den psychologischen vorm, waarin bepaalde opvattingen en overtuigingen ontstaan; naar den aard en de draagkracht van het menschelijke kenvermogen; naar de betrekking tusschen stof en geest, zaak en persoon, mensch en wereld, schepping en Schepper. Kortom naar alles wat zich voordoet aan den mensch, die nadenkt over de vragen van zijn en bewustzijn, van wat men in het algemeen een levenshouding en wereldbeschouwing noemt. Men neigt er toe in den Christus te zien de idee of het principe van de wereld, waarvan dan de historische werkelijk-

heid, die indertijd zou hebben bestaan, als bijkomstig en voorbijgaand moet worden los gemaakt. Hierbij kan van de incarnatie eigenlijk geen sprake zijn. Het is alles vloeibaarheid en overgang, voor wie het denkend benadert. Hetzelfde heeft ons getroffen in de oude gnostiek, waaraan door de Christelijke Kerk onverbiddelijk de deur werd gewezen, omdat zij de wezenlijke onderscheiding van God en mensch losliet en de werkelijkheid door een constructie dreigde te vervangen. Men zag God en mensch ten slotte vereenzelvigd.

In de ethisch-religieuze critiek verbergt zich de gevaarlijkste aanval op de incarnatie. Als zij opkomt voor de vrijheid van den mensch of voor de verwantschap en de samenwerking van God en mensch en daarvan in de persoon van Jezus het symbool of de manifestatie ziet; als zij den nadruk legt op de ervaring, die men van Hem heeft, dan beteekent dit een te kort aan eerbied voor Gods souvereiniteit en besef van eigen afhankelijkheid, dat niet kan samengaan met het geloof aan de incarnatie in haar vollen zin. Hier wordt het God-zijn beperkt op een wijze, die herinnert aan Arius en die later bij de Socini zal opleven. Als men spreekt van „de critiek beide van het verstand en het gemoed, dat weigert begrippen en gedachten zich toe te eigenen, die het niet bevredigen" zooals van moderne zijde is gedaan, [1]) dan kan men deze critiek niet weerleggen door bepaalde begrippen en gedachten te verdedigen. Men kan enkel trachten aan te wijzen, dat bepaalde begrippen en gedachten de uitdrukkingen vormen van een geestesgesteldheid en geloofswerkelijkheid, die inderdaad voor eene keuze stellen en ten opzichte waarvan blijkt, hoe de gesteldheid is van den geheelen mensch, zooals hij in zijn gemoed en verstand tot zich zelf komt.

Een eigenaardige soort van critiek op de christologie wordt in verschillende vormen van psychoanalytische zijde geleverd. Wij vinden haar b.v. bij Freud, Reik, Jung, Pfister en Berguer. [2]) Een der jongste proeven is die van Erich Fromm. Hij tracht het Christus-dogma te verklaren uit de sociaalpsychologische functie van den godsdienst. Het oude Christendom is de vrucht van de fantasie eener groep arme, verdrukte menschen, die zich schadeloos willen stellen voor wat de werkelijkheid hun onthoudt. De figuur van

---

[1]) G. A. van den Bergh van Eysinga e. a., Christusbeschouwingen onder modernen, z. j. bl. 101.

[2]) Vgl. C. L. Tuinstra, Het symbool in de psychoanalyse, 1933, bl. 185 vv.

Jezus bewijst hierbij dienst. „In der Urgemeinde der Enthusiasmierten ist Jesus also ein Mensch, nach seinem Kreuzestod zu Gott erhoben, der in kurzer Zeit zurückkehren wird, um Gericht zu halten, die Leidenden glücklich zu machen und die Herrschenden zu bestrafen.'' Dit wordt dan psychoanalytisch zóó verklaard, dat hier de oude mythe zich laat gelden van den „Sohnesputsch'', dus als uitdrukking „der Vater-Gott feindlichen Regungen.'' [1]) Deze worden wel gecamoufleerd, maar zij vinden toch hunne uitdrukking in de verheffing van een mensch tot God. Later wordt dan de mensch, die God wordt, gemaakt tot den Zoon van God, die mensch wordt. Dit hangt samen met de sociale verschuiving in het Christendom, dat de godsdienst der machthebbers wordt, samengevat in de absolute monarchie met haar hierarchisch systeem. De verlossing ligt niet meer vóór, maar àchter deze menschen. Deze sociologische gegevens worden weer psychoanalytisch verklaard. Men heeft geen behoefte meer aan een mensch, die de godheid verovert, maar aan dezen veroveraar als tweeden God. De bevrediging der fantasie is eene andere geworden. „Dass der Mensch Gott wird, war Ausdruck der agressiven, aktiven vaterfeindlichen Tendenzen. Dass Gott zum Mensch ward, wurde Ausdruck der zärtlichen passiven Bindung an den Vater. Die Masse fand ihre Befriedigung daran, dass ihr Repräsentant, der gekreuzigte Jesus, gleichsam im Rang erhöht war, ein präexistenter Gott selber''. [2]) In de plaats van de „aktive Vaterfeindschaft'' was de „passive Unterordnung'' gekomen. Zóó konden de heerschers de onderdrukten rustig houden. En dezen vinden in het lijden, het zich zelf prijs geven een uitweg uit het drukkende schuldgevoel en een kans om vergeving en liefde te ontvangen. De strijd wordt beslist door Nicaea. Arius en Athanasius zijn de vertegenwoordigers van de oude en de nieuwe richting in wat geteekend wordt als „der Kampf zwischen der Vater-Gott feindlichen, revolutionären Strömung und der revisionistischen Vater-Gott und staatbejahenden, auf kollektive und historische Befreiung verzichtenden Strömung''. [3]) Deze theorie moge sociologisch en psychologisch van belang zijn, hare toepassing op het Christendom is wel zeer mechanisch, volkomen van-buiten-af. Dergelijke gewelddadigheden bevreemden

---

[1]) Erich Fromm, Die Entwicklung des Christusdogmas. Sonderabdruck aus Imago, hrsg. von Sigm. Freud, Bd. XVI 1930. Internat. Psychoanalytischer Verlag, Wien, 1931.

[2]) a. a. O. S. 49.

[3]) a. a. O. S. 62.

ons niet van de zijde van Freud en zijne leerlingen. Het valt slechts te betreuren, dat zij zich hierbij kunnen bedienen van lijnen, getrokken door theologen, die de „ontwikkeling" van den mensch-God tot den God-mensch laten loopen. Fromm beroept zich dan ook telkens b.v. op Harnack, maar nergens op de oud-kerkelijke schrijvers.

Wij wezen er reeds op, dat, mede dank zij de radicale critiek, zich in onzen tijd op allerlei wijze een reactie aankondigt, die op de oorspronkelijke waarde der incarnatie, als primair een daad van God en deze tot verlossing van mensch en wereld, den nadruk legt. Deze reactie neemt allerlei vormen aan. Zij is zuiver religieus. Zij is ook theologisch toegerust. Zij sluit zich streng aan bij de termen, waarin de oude Kerk haar belijdenis heeft uitgedrukt en de theologie deze voor en na heeft trachten toe te lichten of te staven; of zij zoekt naar nieuwe woorden en vormen om den inhoud der oude belijdenis te benaderen. Zij stelt den afstand tusschen God en mensch op den voorgrond en ziet de verbinding louter als paradoxaal, waarbij het mensch-zijn slechts als verhulling verschijnt, zooals de dialectische theologie dit doet; of zij zoekt naar datgene wat beiden verbindt, op gevaar af van God te betrekken in het lijden der schepping; men denke aan Söderblom en de staurocentrische theologie.

Met deze namen en scholen zijn wij bij de laatste faze van de theologische ontwikkeling aangekomen. Dit beteekent niet, dat ook de vorige fazen voor ons zonder beteekenis zouden zijn. Integendeel. Wij zullen den draad weder opvatten en, hem volgende, trachten ons te vergewissen van den gang, dien de incarnatie heeft genomen door het geestelijke leven en het denken van den laatsten tijd.

II. LOSLATING DER INCARNATIE

Als wij den tegenwoordigen toestand bezien, en wel zooals deze zich binnen de muren der Kerken vertoont, staan wij voor de gevolgen van eene critiek, die lang en diep heeft doorgewerkt. Zóo zeer, dat wij in het algemeen kunnen onderscheiden tusschen tweeërlei houding: die, welke de incarnatie heeft losgelaten en die, welke haar heeft vastgehouden. Wordt de critiek consequent toegepast, dan is er voor de incarnatie geen plaats meer, zoo min als in het algemeen voor eene christologie, niet alleen voor den vorm, maar ook voor den inhoud en de onderstellingen hiervan.

Zoodra godsdienst tot idealisme is vervluchtigd of in monisme verloopen, ontbreekt elke betrekking, die de incarnatie onderstelt. God en mensch, Schepper en schepping zijn geen wezenlijke onderscheidingen meer. Toch laat men de incarnatie dikwijls niet gaarne los. Men transponeert haar tot de aanduiding van een proces van ontwikkeling, dat in den vorm van eene onderscheiding, als die tusschen God en mensch, geest en vleesch, zich voordoet. Men denke aan de theosophen en aan Schelling, waarbij dan dikwijls de incarnatie uit de religieuze sfeer in de cosmische, metaphysische of esthetische is overgebracht. Men kan dan evengoed van incarnaties spreken als van incarnatie. Het zijn dan de fazen van een en hetzelfde proces, dat zich overal herhaalt. In elk geval is het goed niet meer van *de* incarnatie te spreken, waarbij toch bepaaldelijk gedacht wordt aan wat het Christendom, met zijn aanspraak op eene uitzonderingspositie en volstrekte beteekenis, met zijn afwijzing van elk pantheon, zelfs wanneer men het daarin een eereplaats zou toekennen, als de vleeschwording des Woords belijdt.

Maar ook binnen de muren van het Christendom zijn er velen, voor wie de incarnatie eigenlijk geen plaats heeft en althans geen constitutieve. Wij hebben reeds vroeger Dr. Bruining ontmoet en opgemerkt, hoe consequent hij zijn standpunt toepast. Men moet, zegt hij, kiezen tusschen supra-naturalisme en anti-supranaturalisme, m. a. w. tusschen heteronomie en autonomie. Daarom is er voor eene christologie, als de leer van een God-mensch met alles wat dit insluit van wonder en verlossing, geen plaats. Hij geeft aan Christus een plaats in het hoofdstuk van Gods openbaringen. „Christus de God-mensch, als zoodanig de Middelaar tusschen God en de menschenwereld, degeen, door wien God in de menschheid de kennis en de kracht tot verwezenlijking van het ideaal nieuw heeft ingeplant, deze alleen kan het object zijn van een afzonderlijken locus der dogmatiek.'' [1]) Dit is, van zijn standpunt gesproken, juist. Openbaring, inspiratie — dit kan gaan. Incarnatie is een woord, dat tot eene andere orde behoort. Hij wijst dan ook de redeneering af, die van moderne zijde dikwijls wordt gevoerd: „Heeft van den vroegsten tijd af de Christelijke gemeente wat zij ervoer van goddelijke werking in het zieleleven en wederom wat zij erkende als de door God van den mensch geëischte volkomenheid, in het Christusbeeld belichaamd, wij kunnen en mogen dan

[1]) A. Bruining, t. a. pl. bl. 155.

op dien weg voortgaan en onzen Christus scheppen, onder den Christusnaam samenvatten het goddelijke zooals het aan ons zich openbaart en door ons ervaren wordt.'' „Immers'' — zegt Dr. Bruining — „er zou zijn dit groote verschil, dat wat bij hen onbewust, spontaan geschiedde, door ons met bewustheid zou worden gedaan en daardoor gekunsteld worden.'' [1]) Dit is juist. Want wat zijne moderne tegenstanders doen willen is juist wat de oude Christenen op de heftigste wijze zouden hebben gewraakt. Zij hadden immers de overtuiging, dat de Christus geen figuur was, die zij gevormd hadden, maar eene werkelijkheid, die hen had gemaakt tot wat zij waren. Het is dus de volstrekt omgekeerde orde. Hier ligt het groote verschil tusschen de beide opvattingen. Wat voor den een werkelijkheid is, is voor den ander symbool. Wat voor den een scheppende daad van God is, is voor den ander vormende daad van den mensch. Het gaat niet aan in beide gevallen het woord incarnatie te gebruiken. Het eene gebruik sluit het andere uit.

Op dezen voet is de situatie duidelijk. Anders wordt het, als men zich, bij de vorming van het Christus-beeld, beroept niet op eene behoefte of drang, maar op eene ervaring. Ziehier een woord van zeer verschillenden zin. Het kan psychologisch beperkt worden als aanwijzing van iets wat zich in het bewustzijn voordoet, als aandoening, indruk, voorstelling, zonder meer. Het kan óók antwoord geven op de vraag: Ervaring — waarvan of van wien? Dan zijn wij niet langer in de psychologische sfeer, maar wij treden daarbuiten in die van de kennis-theorie. En deze kan eene realistische zijn, zoodat de ervaring geacht wordt uit te drukken de reactie op eene actie van buiten, een gebeurtenis, een woord, een daad, een persoonlijke aanraking. Op deze wijze wordt de ervaringstheorie gehanteerd door de Erlanger theologen, voor wie het buiten kijf was, dat christelijke ervaring ervaring van Christus was. Maar er is ook een andere theorie van ervaring mogelijk, die in het midden laat, hoe en door wien of door wat de ervaring is tot stand gekomen. Hier hebben wij te doen met het Christus-beeld der Christenheid. De vraag naar het karakter van deze ervaring is de kwelling van eene groep van modernen, juist van de positief gerichten onder hen. Zoo hoorden wij reeds Roessingh verklaren: „Wij bezitten slechts den neerslag van het bewogen, hartstochtelijk religieuze leven

---

[1]) t. a. pl. bl. 111, 113.

der oudste Christen-gemeente, vermengd met allerlei historische herinneringen, ongetwijfeld, maar waaruit wij toch geen volkomen betrouwbare historiekennis meer kunnen putten." [1]) Hij erkent zelfs: „theoretisch zal ik deze conclusie (nl. den twijfel aan de historiciteit van Jezus van Nazareth) openlaten." Het mag niet onze bedoeling zijn Roessingh vast te leggen aan deze woorden. Zij drukken slechts de grens uit van zijn theologisch standpunt, niet van zijn persoonlijk geestelijk leven. Maar wij hebben in dit verband met het eerste te doen, als met de aanwijzing, dat op dezen voet van symboolvorming en ervaring alleen, voor elke positieve verhouding tot de incarnatie de plaats ontbreekt. Immers, deze is juist de praegnante uitdrukking voor het tegendeel ervan, voor de onderstelling van de realiteit van Gods persoonlijke openbaring in deze wereld.

Het is goed aan de incarnatie de volle maat te geven en haar scherp te onderscheiden van openbaring en inspiratie. Deze vormen wel den algemeenen grondslag van het verband tusschen God en mensch, maar zij gaan beide toch geheel om buiten datgene wat het karakteristieke element der incarnatie is: de komst van God zelf en zijne verbinding met eene menschelijke bestaanswijze. Daarom kan b.v. van incarnatie geen sprake zijn bij eene geesteshouding als die van Wernle, als hij zich rekent tot „Uns heute, die wir, der Christologie satt bis zum Überdruss, nach Gott verlangen tragen." Hij beroept zich daarbij op Jezus zelf; op: „Das Selbstbewusstsein Jesu, der das Verlangen nach Gott nicht aufgehalten habe durch die Forderung des Glaubens an sich selbst." [2]) Hier wordt Jezus geheel aan de zijde van ons geplaatst, m. a. w. juist het tegendeel der incarnatie ondersteld. Deze stem klinkt intusschen wel als vrij veraf. Hier tegenover staat de stelling van Julius Kaftan: „Eine Christologie gibt es nur wenn es dabei bleibt dass Jesus Objekt des Glaubens ist. Ist er aber Objekt des Glaubens, dann gehört er uns gegenüber mit Gott zusammen." [3]) Dit is klare taal, als van dichtbij. Zij beantwoordt positief aan wat wij Bruining negatief hoorden betoogen. Waar geen plaats is voor eene christologie, is a fortiori ook voor de incarnatie geen plaats, althans geen constitutieve. En alleen deze komt hier in aanmerking. Eene regulatieve of decoratieve plaats heeft hier geen zin. Het gaat om iets van goddelijke d. i. absolute beteekenis, dat alles is of niets.

---

[1]) K. H. Roessingh, t. a. pl. bl. 210.
[2]) Paul Wernle, Die Quellen des Lebens Jesu, 1904, S. 87.
[3]) Julius Kaftan, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, XIV. S. 179.

Maar niet allen zijn zóó radicaal als Dr. Bruining. Velen, die de incarnatie als zoodanig niet kunnen aanvaarden, willen toch zekere trekken van haar niet missen. Als b.v. Scholten meent, dat voor Christus in de plaats gesteld mag worden: „de ware godsdienst in hem geopenbaard,'' wordt dit door De la Saussaye terecht gewraakt. [1]) Maar dit neemt niet weg, dat voor Scholten in Christus iets geopenbaard is van eminente waarde. Juist tegenovergesteld aan deze opvatting is die van Wilhelm Herrmann, met zijn nadruk op de persoon van Christus. Bij hem beweegt zich alles er om, „wie der Glaube, den die Macht der Person Jesu zu uns schafft, von ihm denkt,'' terwijl „dieses Problem (wie die Wirklichkeit des Gottmenschen Jesus Christus gedacht werden könnte) eine für uns vergangene Auffassung des Christentums angehört.'' [2]) Tegenover de voorstelling van Jezus Christus staat zijn persoon. Ik herinner in dit verband aan Roessingh, voor wien het „in Christus een nieuw schepsel'' vollen zin heeft. Telkens blijkt, dat men, de incarnatie loslatende, toch niet alles wil loslaten, waarvoor zij den waarborg bevat.

Tennant maakt eene onderscheiding tusschen wat hij noemt ecumenisch, immanent en humanitair. [3]) Met het eerste woord bedoelt hij de kerkelijke opvatting, die, realistisch van aard, het God-zijn en het mensch-zijn onderscheidend, beide in de persoon van Jezus Christus vereenigd vindt. Zij is dus transscendent gericht. De tweede opvatting is immanent. Zij legt den nadruk op de eenheid, bepaaldelijk die van gezindheid, tusschen God en mensch. De derde is niet slechts immanent, maar menschelijk, zonder meer. Hier ligt het zwaartepunt in het humane. Christus, als mensch bij uitnemendheid, bevredigt de behoefte aan ideaalstelling en impulsen. Dit is de zuiver humanitaire houding. Maar velen worden hierdoor niet bevredigd. Hen trekt in de Christus-figuur ook datgene, wat de Christus meer is dan wij, in zooverre Hij God op eene bijzondere wijze in zich heeft en met zich medebrengt. Het zuiver-menschelijke is hun niet genoeg. Het gaat er om dit menschelijke geheel onder den invloed van het goddelijke te brengen. Men wil dit in Jezus

---

[1]) D. Chantepie de la Saussaye, Beoordeeling van het werk van Dr. J. H. Scholten over de Leer der Hervormde Kerk², 1885; bl. 40.

[2]) Wilh. Herrmann, Christl. Prot. Ethik, Kultur der Gegenwart, 1905 ff, T. I, Abt. 4. S. 604 f.

[3]) F. R. Tennant, The present condition of some fundamental Christian Doctrines. The constructive Quarterly VIII, p. 474.

volkomen zien uitgedrukt. Zóó maakt hij indruk op ons, stoot hij ons beurtelings af en trekt hij ons aan en zoo leidt hij ons tot eene zelfde gezindheid ten aanzien van God. Dit zijn ongetwijfeld trekken, die bij de incarnatie behooren. Maar los van deze, dus als realiteit voor het geloof, dragen zij, hoe waardevol ook, een geheel ander karakter. Vandaar dat de vertegenwoordigers van deze houding over het geheel op de incarnatie geen prijs stellen. Zij voelen zich vreemd tegenover haar. Toch willen zij niet bij het humane blijven staan en hellen dus tot de door Tennant als immanent aangeduide opvatting over.

Het is niet gemakkelijk deze houding als iets zelfstandigs te zien. Zij legt zóó zeer den nadruk op de gezindheid, op de zedelijk-religieuze gesteldheid, die van de ongebroken eens-willendheid met God, dat de vraag rijst, welk onderscheid er ten slotte overblijft tusschen het geschapen wezen en den Schepper. De gezindheid is het laatste. Zij is van meer belang dan hare dragers, hetzij goddelijke of menschelijke.

Schleiermacher kan als vertegenwoordiger bij uitnemendheid van dit type gelden. Immers de gestadige, vruchtbare, voor ons normatieve vereeniging van zijne gezindheid met God is het, wat aan Jezus zijne bijzondere plaats verleent. Maar hiermede wordt de incarnatie opgelost in de inspiratie, m. a. w. de groote onderstelling, dat het God-zijn zich vereenigt met het mensch-zijn in de persoon van Christus, is uitgewischt. Want bij dit God-zijn dacht de Kerk niet aan het met-God-vervuld-zijn of het met-God-gelijk-gezind-zijn, maar aan het deel hebben aan de goddelijke macht en majesteit, die deze gezindheid persoonlijk dragen en stuwen. In zooverre moet men Schleiermacher en met hem zijne geheele visie op het dogma, rekenen tot hen, die de incarnatie loslaten. Zij wordt dan ook in de „Glaubenslehre'' uitgeschakeld. Hetzelfde geldt van Ritschl met zijne „Wertschätzung Christi'' als God. Hierachter ligt de scherpe scheiding tusschen het waardeeringsoordeel en de wetenschappelijke kennis, tusschen de beide sferen, die van geloof of waardeering en van werkelijkheid. Hij verwijt aan de kerkleer, zooals zij b.v. door Chalcedon in 451 is vastgesteld, dat zij dit onderscheid uit het oog heeft verloren en daarom spreekt over wezen, natuur e. d., grootheden, die op metaphysisch en niet op religieus gebied liggen. Hier wordt de onderscheiding gemaakt, die wij telkens weer zullen ontmoeten en die voor ons vraagstuk van het grootste belang is. Men speelt

dan Grieksch tegen Israëlietisch of Christelijk, metaphysisch tegen religieus, denken tegen gelooven uit, op eene wijze, die geheel langs de onderstellingen der incarnatie heen gaat. Daarom is het van zooveel belang, dat deze als centraal wordt opgevat en niet „das innere Leben", de gezindheid, of zelfs de persoon van Christus. Dit alles is van belang, maar het is niet het laatste. Het zijn algemeene categorieën, die zoowel van God als van mensch gelden en dus de vraag: waarin onderscheidt zich wezenlijk het God-zijn van het mensch-zijn? — en alleen op den grond van deze onderscheiding heeft de verbinding van beide eenige zin en waarde — als praealabel opeischen. Wijst men dezen eisch af, dan komt men geen stap verder, maar tast volkomen in het duister t. a. van het probleem der incarnatie.

Zoo zegt Ritschl: „Die religiöse Schätzung seiner Person wird sich auf sein sittliches Handeln beziehen, sofern dasselbe Correlat und Probe seiner Gewissheit ist mit Gott in eigenthümlicher Gemeinschaft zu stehen." Intusschen is dit zóó te verstaan, dat „er seine Stellung gegen Gott auf die anderen Menschen ohne Unterschied übertragen wollte." [1]) Vandaar dat „die theologische Lösung des Problems der Gottheit Christi in einer Analyse des Wirkens Christi zum Heile der Menschheit in Gestalt seiner Gemeinde zu begründen sein wird." [2]) In zooverre is hij eeuwig voorwerp van de liefde Gods als „Urbild", en „leitende Kraft" in het godsrijk en kent hij God „wegen der Gleichheit des Inhaltes seines persönlichen Willens und wegen der Einzigkeit seines Verhältnisses zu der Gemeinde des Gottesreiches und zu der Welt." [3]) Uit de wijze waarop hier Christus eenerzijds als één met God, andererzijds als één met de menschheid, wordt voorgesteld, blijkt, hoe hier de eenheid wordt gereduceerd tot eenheid van wil zonder nadere qualificatie.

In dezelfde lijn beweegt zich Herrmann. In den mensch Jezus, met wiens herkomst en toekomst Herrmann zich welbewust niet inlaat, ontmoeten wij God. „Der eine persönliche Gott denkt, redet und handelt in uns durch Christus. Können wir uns selbst sagen, dass wir dieser einen Macht, die uns im Innersten bezwingt, allein in dem begegnen, was wir an die Person Jesu erfahren, so glauben

---

[1]) Albr. Ritschl, Christliche Lehre von der Rechfertigung und Versöhnung[2], 3[r] B. 1883 S. 383.
[2]) a. a. O. S. 386.
[3]) a. a. O. S. 436.

wir an die Gottheit Christi." [1]) God-heid is hier dus het geheel met God vervuld zijn, met God één-van-zin-en-wil zijn. Vandaar het anathema: „Wir haben durch den Menschen Jesus alles, dessen wir bedürfen, und wissen, dass ein Verlangen nach Höherem ein Abfall vom Höchsten ist, eine Verleugnung Christi und eine Verhärtung gegen das Gute." [2]) Hiermede is echter de vraag, die de incarnatie stelt, als overtollig losgelaten. Zij vroeg inderdaad met nadruk naar dat hoogere, nl. naar de persoonlijke openbaring van God in een mensch, waarbij het goddelijke primair en het menschelijke secundair is.

Wij kunnen de sporen van Ritschl en Herrmann doortrekken, b.v. bij Horst Stephan. Hij oordeelt: „Nicht durch Zurückdrängung des Menschlich-Geschichtlichen, sondern gerade in diesem findet man Gott." [3]) „Wenn Gott selbst in Jesus Mensch wurde (Joh. 1 : 14), dann muss der Glaube aus dieser Tatsache lernen, dass Gottes Wesen schon im natürlichen Menschenwesen, d. h. in der Natur, die Anknüpfung findet, erst da aber zur vollen Durchwirkung, zur Immanenz gelangt, wo menschlicher Leben sich ihm restlos öffnet und im Gehorsam, wahrhaft persönliches Leben wird." [4]) Jezus is de mensch, die „gleichsam aus Gott heraus lebt". „Eben auf dieses Aus-Gott-heraus-Leben kommt alles an. Mit Urteil tritt Jesus vor die Menschen, gibt dem Glauben das Erlebnis: Gott ist gegenwärtig und legt ihm die Anrufung als Herr auf die Lippen." [5]) Stephan laat de uitdrukking Godheid van Jezus, ondanks Ritschl en Herrmann, liever los, omdat zij alleen in oneigenlijken zin mogelijk is. Hiermede stemt overeen, dat Stephan de incarnatie plaatst in wat hij noemt het boven-historische raam van het historische middelaarschap, waartoe hij den „Ursprung Jesu", met praeexistentie en geboorte en den „Ausgang Jesu" met helle- en hemel-vaart, opstanding en verhooging rekent, en wat hij omzichtig spiritualiseert.

In deze richting beweegt zich ook de gedachtengang van Roessingh, dien wij boven ontwikkelden en van de jongeren, die het rechts-modernisme t. o. vertegenwoordigen. Als Dr. Tjalsma, over Christus sprekend, de vraag stelt: „Wat bedoel ik daarmee, wien

---

[1]) Wilh. Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott 5/6 1908, S. 133.
[2]) a. a. O. S. 137.
[3]) Horst Stephan, Glaubenslehre² 1e H. 1927, S. 177.
[4]) a. a. O. S. 192.
[5]) a. a. O. S. 191.

meen ik daarmee?" dan laat hij het ons reeds bekende antwoord door Roessingh geven: „Achter alle tegenstellingen en tegenstrijdigheden staat een eenheid, een „Gesamtbild", de Nieuwtestamentische Christus als een realiteit, afgezien nog van de vraag naar de historische werkelijkheid van de Jezusfiguur." Hij spreekt van Christus als eene „Christuswerkelijkheid" en van „de Godswerkelijkheid zelve, die ons in Christus aangrijpt." [1])

Wij hebben hier nergens te doen met de incarnatie zelve. Wèl met bepaalde trekken van deze, welke zich niet tot één geheel laten verbinden, tenzij dan als een menschelijke persoon, die geheel van God vervuld is. Maar dit is eene opvatting van de incarnatie, die door de Kerk van meetaan als eene misvatting is afgewezen, omdat zij het mysterie niet aanvaardt, hetzij zij het verwerpt of ontledigt, hetzij het tot eene zaak van waardeering herleidt of in enkele trekken of motieven oplost.

III. HANDHAVING DER INCARNATIE

Tegenover hen, die de incarnatie loslaten, staan zij, die haar wenschen te handhaven, welbewust, als de uitdrukking van een geloofswerkelijkheid, die zij, met hare onderstellingen en gevolgen, onmisbaar achten voor religie en theologie. Intusschen doen wij wèl door hier onmiddellijk eene onderscheiding toe te passen, welke ons reeds vroeger heeft gediend, die tusschen een volledige en een beperkte, een maximale en een minimale erkenning van de incarnatie. Deze onderscheiding moet worden gemaakt, niet alleen als maatregel van orde, maar ook als een van innerlijke noodzakelijkheid. Daar is inderdaad een diepgaand onderscheid tusschen de wijze, waarop de incarnatie hier en daar wordt aanvaard. Het is mogelijk dit onderscheid zakelijk en principieel vast te leggen. De toepassing er van op bepaalde personen kan en zal soms onjuist en zelfs onbillijk zijn, omdat deze zich vaak aan een schema of structuur onttrekken en meer dan éene opvatting tegelijk of na elkaar verbinden. Maar dit ontneemt ons het recht niet de onderscheiding zelf te maken.

Onder de vertegenwoordigers der volledige incarnatie-leer verstaan wij hen, die haar inhoud en onderstellingen onverkort vasthouden. De incarnatie is voor hen de soteriologische daad van

---

[1]) P. D. Tjalsma, Zondebesef en zondeleer, 1931, bl. 121.

God. Het initiatief en de leiding zijn dus bij God. Vandaar dat het persoon-vormende in Jezus Christus aan God wordt toegeschreven, dat de mensch daaraan volkomen dienstbaar is, dat het wezenlijke onderscheid van God-zijn en mensch-zijn in de eenheid wordt vastgehouden. Het is niet in de eerste wijze de vraag hoe, met welke woorden dit wordt uitgedrukt. Het is de vraag *wat* wordt uitgedrukt, waarbij dus de verhouding tusschen vorm en inhoud tot zekere hoogte open blijft. Men mag aannemen, dat deze opvatting de normale is en als maatstaf kan dienen. Zij is die, welke beantwoordt aan den geheelen opbouw der incarnatie, zooals wij dezen hebben gevolgd. In het algemeen kan men zeggen, dat zij bescheiden is, vol schroom voor het mysterie. Dat zij dit aanneemt beteekent intusschen voor hen, die dit niet kunnen doen, eene onbescheidenheid in zeer grooten stijl. Ziehier een bezwaar, waaraan het geloof nu eenmaal nimmer ontkomt.

Anders is het met de vertegenwoordigers der beperkte incarnatieleer. Zij trachten de betrekking tusschen persoon en naturen, en daarin tusschen God-zijn en mensch-zijn, ietwat te ontspannen. Hiertoe leiden allerlei motieven. In de eerste plaats de neiging om op de levende persoon den nadruk te leggen, waarbij dan de beteekenis der z.g. naturen op den achtergrond raakt. In de tweede plaats de behoefte om de betrekking tusschen God en mensch zoo innig mogelijk op te vatten, inderdaad als een be-trek-king, waarbij dus datgene, wat als goddelijke en menschelijke natuur wordt onderscheiden, in de eenheid van gezindheid zich verbindt. Hierbij dreigt het gevaar, dat aan het goddelijke in Christus te weinig, en aan het menschelijke in Hem te veel plaats wordt gegeven, zij het al met allerlei voorbehoud.

A. De beperkte incarnatie.

Wij beginnen met de laatste, de beperkte opvatting der incarnatie, omdat zij veel beweeglijker is dan de eerste en deze telkens weer aanleiding geeft zich op haar bezit te bezinnen.

Het gaat hier niet om den humanitairen Christus, volgens de typeering van Tennant. Wèl om den ethischen. Maar niet zóó als wij dat in een vroeger verband hebben opgemerkt bij hen, die de incarnatie verwerpen, in zooverre dezen het metaphysische of ontologische, d. i. de wezenlijke onderscheiding van God en mensch, op den achtergrond stellen of een agnostische of negatieve

houding aannemen. Thans hebben wij te doen met hen, die deze onderscheiding aanvaarden, maar zij trachten haar zóó te verklaren, dat het God-zijn zich in den vorm van het mensch-zijn, dat zich onvoorwaardelijk aan God toewijdt, volkomen openbaart. Was de eerste opvatting min of meer Adoptiaansch, deze zou men, dogmenhistorisch geschat, Ariaansch kunnen noemen. Onder de Antiocheensche theologen zou men ook gemakkelijk verwante geesten kunnen aanvoeren. Van dit type geldt zooals Tennant het formuleert: „The Incarnation is thus regarded as an extension of Gods immanence in the finite world into the sphere of a human personality". [1]) Tennant noemt dit immanent of ethisch. Dit laatste woord verklaart het eerste. Het drukt de qualiteit der goddelijke immanentie uit, als zaak van wil en gezindheid.

Een proeve van deze opvatting, hoezeer een voorbijgaande en naieve, is ten onzent geleverd door de Groninger theologie. Zij gaat uit van den mensch Jezus, niet van den Logos. Christus is het ideaal der menschheid en als zoodanig de hoogste openbaring van God. Hofstede de Groot gelooft aan het persoonlijke (niet eeuwige) vóórbestaan van Jezus. Er is sprake van één persoon en ééne natuur, de God-menschelijke, die zich in twee toestanden, dien van vernedering en van verhooging, kan bevinden. „Goddelijke en menschelijke natuur zijn één en 't zelfde, wijl de mensch geschapen is naar Gods beeld en gelijkenis, n.l. geest". [2]) Bij Jezus vervulde de Logos de plaats van den menschelijken geest. Deze christologie herinnert aan die van Apollinaris. Dit stukje Nederlandsche theologie is steriel gebleven. Geen wonder. Het was te zeer oppervlakkig synthetisch ten koste van de diepste onderscheidingen. Het vormde een soort van kunstmatige vermenging, waarbij aan de distantie tusschen God en mensch, ongeschapen en geschapen, werd te kort gedaan.

Van deze proeve van vermenging onderscheiden zich de pogingen om eene eenheid van God en mensch te zoeken in de eenheid van gezindheid en wil, ethisch dus in den breeden zin van dit kameleontische woord, dat dan aanduidt de werkzaamheid van de persoon, ook en vooral in de religieuze betrekking. Wij hebben deze reeds geraakt in een vorig verband, maar hier is de opzet aanwezig om deze geestelijke eenheid van God en mensch in de persoon van Jezus

---

[1]) F. R. Tennant, l. c. p. 468.

[2]) P. Hofstede de Groot, De Groninger godgeleerden, 1855, bl. 166.

Christus als incarnatie te laten gelden. Deze wordt dan zóó getransponeerd, dat het beantwoordt aan Tennant's onderscheiding „Incarnation means not the assumption of human nature by a self-emptying and pre-existent subject, but the indwelling of God in a perfect human soul, in such a way as not to override the free play of normal human faculties". Dit is dan: „God was in Christ". [1]) In deze richting valt de opvatting van Christus als „The divine man" en wordt zijn lijden gewaardeerd als „divine suffering". [2])

Het is niet toevallig, dat dit een aanhaling is van een Engelsch theoloog. Juist het Angelsaksische Christendom, met zijn sterken zin voor immanentie en eene daarin rustende mystiek, vindt in de openbaring van God in een mensch gaarne de voltooiing van de geleidelijke inwerking van God in de schepping. Deze voltooiing bestaat dan in de inwoning van God in een mensch, die geheel van Hem is doordrongen. Het is in dezen geest, dat Caird schrijft: „So far from it being true that the existence of a finite human spirit in the person of Christ excludes the presence of a divine spirit; it may rather be said that all the spiritual life rests in the indwelling of the divine spirit in the human and that union with God is the presupposition of all intelligence, all goodness, all moral and spiritual activity in man". [3]) Hier wordt dus op de oorspronkelijke overeenstemming tusschen God en mensch, bepaaldelijk in geestelijk opzicht, de nadruk gelegd. Deze is de grondslag, waarop de incarnatie rust; zij is zelfs incarnatie in aanleg en de verwerkelijking daarvan in Christus is in zekeren zin natuurlijk en normaal. Het qualitatieve verschil tusschen God en mensch, als Schepper en schepsel, waarbij het laatste slechts bestaat bij de gratie van den eersten, wordt hier niet geloochend, maar verwaarloosd. Het speelt geen rol. Het besef van eenheid overweegt. Dit kan zóó ver gaan, dat de mensch de uitdrukking vormt van God in ruimte en tijd, waarbij dan de schepping en de openbaring tot een soort van geschiedenis van God zelf worden gemaakt. Pringle Pattison legt hierop den nadruk. Hij meent, dat de waarde der incarnatie veel te weinig is beseft: „The God of popular Christian theology is still the far-off, self-involved, abstractly perfect and eternally blessed God of pure Monotheism, inherited instincts combined with the potent influence of Greek philosophy to stifle what was most characteristic in the

---

[1]) F. R. Tennant, l. c. p. 468.
[2]) Charles F. D'Arcy, The Christian Outlook in the modern World, 1929, p. 86, 175.
[3]) J. Caird, The fundamental Ideas of Christianity[4], 1915, p. 158.

world view of the new faith". [1]) Daartegenover staat, dat de nieuwe verklaring van het leven, waardoor het Christendom de wereld heeft overwonnen ligt in de leus: zelf-opoffering. Deze leus is ook die van het leven van God, als: „no God, or Absolute, existing in solitary bless and perfection, but a God who lives in the perpetual giving of himself, who shares the life of his finites creatures, bearing in and with them the whole burden of their finitude, their awful wandering and sorrows and the suffering without which they cannot be made perfect". Het komt hier op neer: „we must interpret the divine as the analogy of what we feel to be the profoundest in our own experience". [2]) In dezen gedachtengang past de formule: Deity = perfect humanity.

Deze immanentie-opvatting gaat ver. Zij grenst aan monisme. Maar zij kan ook verbonden zijn met eene houding, die zich op de geestelijke verwantschap, niet op de wezenlijke eenheid van God en mensch beroept. Zoo vindt W. A. Brown in de incarnatie de uitdrukking van het feit, dat Jezus Christus „though very man, is able to receive God, because there exists between man and his Maker a spiritual kinship". Incarnatie is dus „from the divine point of view self-manifestation of God, from the human point of view the Deity of Christ". [3]) Brown maakt alles wel zeer eenvoudig, als hij de wezenlijke verschillen glad strijkt en doet ineenvloeien. Hij meent, dat het incarnatie is: „the expression of the ideal relation between God and man". Hierbij past de onderscheiding van „special Incarnation in Christ" en „wider Incarnation in humanity". [4]) Zoo wordt alles gerelativeerd in zooverre alles wordt geëthiseerd. Tot verschil van „gezichtspunt" wordt alles herleid. Dit is wel zeer eenvoudig.

Ten onzent heeft Dr. J. H. Gerretsen ten aanzien van de incarnatie een frisch en krachtig geluid doen hooren. Hij maakt eene scherpe scheiding tusschen zijn en wil, parallel met die tusschen Grieksch en Christelijk, en legt op het zedelijke karakter der immanentie den nadruk. Hij pleit voor de onderscheiding tusschen wat hij noemt een physisch en een ethisch Godsbegrip. God is wil, persoon, liefde. Als zoodanig hebben wij met Hem te doen in de incarnatie.

---

[1]) A. Seth Pringle Pattison, The Idea of God in the light of recent Philosophy[2], 1920, p. 409.
[2]) l. c. p. 411.
[3]) William Adams Brown, Christian Theology in outline, 1913, p. 323.
[4]) l. c. p. 351 sq.

In de eenheid van wil culmineert de eenheid, die in Christus tusschen God en mensch wordt gedemonstreerd. Toch blijft Gerretsen hierbij niet staan. Hij erkent, dat er behalve de ethische, qualitatieve sfeer ook eene quantitatieve bestaat. Het eindige is iets wezenlijk anders dan het oneindige. Het menschelijke is van eene andere orde dan het goddelijke. Ten aanzien van het quantitatieve geldt het oude „finitum non capax infiniti", ten aanzien van het qualitatieve geldt het niet. Jezus is dan ook meer dan mensch, maar tegelijk minder dan God. „In Jezus is het een bewustzijn van te zijn mensch en meer dan mensch, van in een heel aparte verhouding te staan tot den Vader èn een bewustzijn van toch in alle dingen afhankelijk te zijn van den Vader". [1]) Wij hebben hier te doen met een „cry" die tegenwoordig van alle kanten wordt herhaald: niet het physische, incluis het metaphysische, maar het ethische. Doch als dit meer beteekent dan een critiek en correctief, als men er een duratief van wil maken, dreigt men te vervallen tot een ethisch monisme of dynamisme, waarbij geen plaats is voor de onderscheiding tusschen God en mensch, die toch op een geheel anderen grond rust. Gerretsen erkent dezen. Vandaar het onbevredigende van zijne proeve van christologie. In elk geval wordt hier de wezenlijke onderscheiding tusschen God en mensch achtergesteld bij de zedelijke eenheid. Zoowel „ethisch" als „physisch" behoort de mensch ten slotte tot eene andere orde dan God, in zooverre hij tot de geschapenheid behoort. Als men zich hiervan niet goed rekenschap geeft, n.l. van wat God en mensch, als Schepper en als geschapen wezen, onderscheidt als van den stillen achtergrond van alles wat als eenheid van gezindheid en wil zich openbaart, blijft men in de verwarring steken. Men moet kiezen. Eenerzijds kan de incarnatie consequent worden toegepast; andererzijds kunnen de onderstellingen haar worden onttrokken.

Het is dus te begrijpen, dat men op verschillende wijze gezocht heeft naar eene theorie, die rekening hield met de wezenlijke onderscheiding van God en mensch en tegelijk de vereeniging van beide in Christus op eene religieus en wetenschappelijk bevredigende wijze oplosten. Er zijn vooral twee theorieën, die in den loop der 19e eeuw en sedert in velerlei richting hunne toepassing hebben gevonden: die der *progressieve incarnatie* en die der *Kenósis*. De eene sluit de andere niet uit, hoezeer zij verschillend zijn gericht.

---

[1]) J. H. Gerretsen, Christologie, 1911, bl. 19.

De eerste legt het verband tusschen God en mensch van den mensch uit, van beneden naar boven: allengs voortschrijdende wordt God in de menschheid openbaar, tot Hij persoonlijk in een mensch woont, De tweede legt het verband in de omgekeerde richting. God ontledigt zich, zóó ver, dat Hij in een mensch, als mensch kan wonen. De eene theorie kan de andere aanvullen. Zoo spreekt Gore achtereenvolgens over: „God revealed in Christ'' en: „Man revealed in Christ'', [1]) en Forsyth van „progressive Incarnation on kenotic basis''. [2]) De eerste bevat dan een verklaring van de mogelijkheid der tweede; de tweede verklaart de werkelijkheid der eerste. Het ligt in den aard der zaak, dat de eerste meer beteekent dan de tweede, in zooverre zij vorm tracht te geven aan de incarnatie, als de daad van God en hare verwerkelijking in deze wereld. Zij valt ook meer binnen 's menschen bereik, wat in zekeren zin een betwistbaar voordeel is. In den brief aan de Hebreeën vindt men voor het gezichtspunt, waarvan elk van beide theorieën uitgaat, beurtelings steun. Men leze b.v. „God, voortijds veelmalen en op velerlei wijze tot de vaderen gesproken hebbende door de profeten, heeft in deze laatste dagen tot ons gesproken door den Zoon'', [3]) en: „Hoewel Hij de Zoon was, heeft Hij nochtans gehoorzaamheid geleerd uit hetgeen Hij geleden heeft''. [4])

Wij hebben de opvatting der *progressieve incarnatie* impliciet reeds ontmoet bij de Angelsaksische theologie. In deze vindt zij ook haar sterke uitdrukking. Hier leeft eenerzijds de zin voor het natuurlijke en redelijke, andererzijds voor de innige vereeniging van den mensch met God. Eigenlijk berust dit op de R. Katholieke structuur van het natuurlijke en het bovennatuurlijke. Vandaar het groote gevaar, dat, als dit laatste niet als geestelijke realiteit meer aanwezig is, het eerste theoretisch en practisch het een en al wordt. Maar gewoonlijk houdt men beide einden vast. De progressieve incarnatie wordt dan door de kenósis, als haar bovennatuurlijken achtergrond, mogelijk gemaakt. Zoo is het b.v. bij bisschop Gore, die de progressieve incarnatie krachtig voorstaat. Hij ontwikkelt zijne theorie aldus, dat God zich geleidelijk openbaart in de anorganische en in de organische schepping, bepaaldelijk in den mensch. Alles wordt dan samengevat in *den* mensch bij uitnemendheid.

---

[1]) Charles Gore, The Incarnation of the Son of God², 1916, resp. Lect. V en VI.
[2]) P. F. Forsyth, l. c. p. 349.
[3]) Hebr. 1 : 1.
[4]) Hebr. 5 : 8.

De zelfde voortschrijding wordt geteekend door de woorden natuur, geschiedenis, mensch. Vandaar dat Gore zegt: „the supernatural in Jesus Christ is not unnatural, rather that Jesus Christ incarnate is the legitimate climax of natural development, so that the study of nature — if only in that term moral nature is included — is the true preparation for welcome the Christ." [1]) De progressie, die hier wordt aangenomen, geldt overal, zoowel in het wereldverloop als in het leven van Jezus Christus zelf. „The divine Being, who had been always at work, in physical nature as the persistent energy of all things and in human nature as the rational light of man, here assumes humanity, spirit and body, as the instrument through which to exhibit with a new completeness and in a new extensity His own personality and character". [2]) In zooverre is Christus dan bovennatuurlijk voor het gezichtspunt van den gewonen mensch.

Het ligt voor de hand, dat de mogelijkheid van eene dergelijke progressieve incarnatie als „la naturalisation humaine, instantanée ou progressive d'un principe divin personnel ou impersonnel", zooals Gaston Frommel het beschrijft, [3]) wordt gezocht in een boven-menschelijke daad, waardoor God zich tot eene menschelijke bestaanswijze opoffert en daartoe ontledigt van het God-zijn. Het is de bekende *Kenósis*-theorie, die zich beroept op Philippensen 2. Wij hebben haar reeds ontmoet bij de Luthersche theologen der 17e eeuw. Destijds was men op dit punt zeer behoedzaam. Men liet de godheid als zoodanig in haar waarde. Het ging niet om het bezit, maar om het gebruik van de goddelijke eigenschappen, dat werd afgelegd. Het ging veel minder om de godheid zelve, dan om de goddelijke eigenschappen. De geheele strijd bewoog zich om de vraag, of deze aflegging van het gebruik der goddelijke eigenschappen enkel het openbare gebruik of dit gebruik als zoodanig betrof. Men noeme deze onderscheidingen niet spitsvondig. Laten ze het logisch wezen, religieus zijn ze het niet. Het kwam er op aan vóór alles het mysterie der godheid te ontzien, die op geene wijze mag worden opgenomen in de eindigheid en de betrekkelijkheid der geschapen wereld en wier *quant à moi* tot elken prijs moet worden geëerbiedigd. Op dezen voet had de Kerk steeds de menschwording als een daad, en wel als een offer, beschouwd. Men denke aan

---

[1]) Ch. Gore, l. c. p. 18.
[2]) l. c. p. 35.
[3]) Gaston Frommel, L'expérience chrétienne T. II, 1916, p. 189.

Paulus in de beroemde plaats van Philippenzen 2 [1]), aan Irenaeus, als hij spreekt van „het rusten van het Woord, opdat Hij kon verzocht worden". [2]) Deze opvatting der kenósis is catholiek. Het eenige, waarin de Luthersche theologen zich onderscheidden, was, dat zij onderscheid maakten tusschen de ontlediging en de vleeschwording, alsof de laatste op zich zelf geen vernedering beteekende. Dit punt is belangrijker dan het schijnt. Als de menschwording zelve geen vernedering is, worden God en mensch wel zeer dicht bijeen gebracht. De incarnatie-opvatting, die wij in allerlei vormen, het laatst in dien van de progressieve incarnatie, hebben ontmoet, is hier werkzaam. De oud-kerkelijke opvatting — tegenover de Lutherschen door de Gereformeerden vastgehouden — wijst haar af, in naam van de onvergelijkbaarheid en dus de onvereenigbaarheid van God en mensch. In elk geval ligt in de onderscheiding, die de 17e eeuwsche „kenotikers" toepasten, een meer dan bloot formeele overeenkomst met de theorie der kenósis, zooals deze in de 19e eeuw is ontwikkeld. Men denke slechts aan de oud-Luthersche leer van de mededeeling der eigenschappen en de gemeenschap der naturen en aan de alomtegenwoordigheid van het lichaam van Christus.

De moderne kenósis-leer ging veel verder. Zij had met de oude het motief gemeen, dat Relton beschrijft als: „the great Truth of the divine condescension, the reality of the divine sacrifice, the result of which is shown in the humiliation of the Son of God", terwijl zij tegelijk opkwam voor „the reality of Christ's manhood". [3]) Voor de wijze, waarop dit motief zich in de incarnatie heeft omgezet, zocht men een vorm, die het samengaan van het goddelijke en het menschelijke in Jezus Christus zooal niet verklaarde dan toch aannemelijk maakte. Daarbij wordt dus aangenomen, dat door God, bepaaldelijk door den Zoon van God, bij de menschwording afstand gedaan is van zijne eigenschappen. Het is mogelijk, dat deze afstand gedeeltelijk of dat zij volkomen is gedaan. Naast deze bepaalde vormen zien wij allerlei wendingen, waarbij de gedachte van eene zelf-beperking der godheid op eenige wijze wordt toegepast.

De man, die de kenósis-leer in den eerstgenoemden, dus in een getemperden vorm heeft voorgedragen, heeft daarbij het typeerende woord: zelf-beperking gebezigd. „Wir nehmen" — zegt

[1]) Vgl. 2 Cor. 8 : 9.
[2]) Irenaeus l. c. III, 19 : 3.
[3]) H. M. Relton, l. c. p. 210 f.

Thomasius — „eine Selbstbeschränkung des Logos bei der Menschwerdung an. Er bestimmt sich sein göttliches Sein in der Form der menschlichen Existenz und also unter das Gesetz einer menschlichen Entwicklung hin zu geben''. [1]) Hier blijft dus het wezen der godheid onaangetast. Dit is immers, als zoodanig, onaantastbaar. Het kan niet worden verminderd, laat staan afgelegd. Waar het om gaat is het afleggen van de heerlijkheid der godheid, dus b.v. de almacht. Zij zelve, ook al werpt zij haar glans niet uit, blijft die zij was. Thomasius maakt hierbij gebruik van de oude onderscheiding tusschen potentieel en actueel. „Die Potenz ist nicht etwas Ohnmächtiges oder Leeres, sondern das in seinem tiefinnersten Grunde zusammengefasste Wesen, die aus der Peripherie der Erscheinung und Actuosität in sich concentrirte unendliche Fülle, welche ebendeshalb die Macht ihrer selbst ist''. Deze kenósis-leer draagt nog een bescheiden karakter. Zij is vol van reserves en houdt sterk vast aan de onderscheiding van God-zijn en mensch-zijn. Het is te begrijpen, dat volgelingen van Thomasius, zooals Gess, met deze gedeeltelijke aflegging van goddelijke eigenschappen geen genoegen namen. Maar wat beteekent het, als deze aflegging volkomen wordt? Dat niet alleen de z.g. metaphysische eigenschappen der godheid, maar ook de z.g. moreele, als heiligheid, worden afgelegd. De continuïteit van het zelfbewustzijn ontbreekt bij den mensch-geworden Zoon van God. Uit het onbewuste moet Hij langzamerhand tot de bewustheid ontwaken. Dit beteekent een geestelijken groei, die door het geloof tot stand komt. Deze opvatting gaat veel verder dan die van Thomasius. Zij loopt op haar tegenstelling uit. Immers, zij zet de godheid in de menschheid om. „Der Logos ward durch Annahme von menschlichem Fleisch und Blut, sich begebend in das Bestimmtsein von Fleisch und Blut, zu einer menschlichen, in wahrhafter Menschenweise und menschlicher Niedrigkeit lebenden Wesenheit''. [2])

Deze kenósis-opvatting ging velen te ver, die toch de kenósis zelve als waardevol gegeven wilden laten gelden. Men vindt dezen trek velerwegen, waar op de nauwe betrekking tusschen God en mensch de nadruk wordt gelegd. Dit is vooral het geval, waar de persoon, de gezindheid, en deze als eene van vertrouwen en liefde, wordt geaccentueerd. Deze trek kenmerkt de geheele „Vermittlungs-

---

[1]) G. L. Bauer, Die neuere protestantische Kenósislehre, 1917, S. 23.
[2]) bij G. L. Bauer, a. a. O. S. 95.

theologie" in Duitschland. Zij ziet in Christus, den God-mensch, de overeenstemming tusschen God en mensch voltooid en vindt in Hem de ééne, God-menschelijke persoon en natuur. Zoo meent Dorner, die zijn breed opgezette historische studie over de leer van de persoon van Christus laat uitloopen op een opvatting, die de oplossing tracht te geven van de eenzijdigheden, waarin geloof en denken voor en na zijn verloopen, dat het „um die Einheit gottmenschlichen Lebens auch für Christi irdischer Zeit zu behaupten, auf eine vollständigere Durchführung der Kenósis ankomme". Er blijft niet anders over dan „die Annahme dass irgendwie der Logos sich beschränkt hat für sein Leben und Wirken in diesem Menschen, so lange derselbe werdend ist". [1]) Hij spreekt van „eine gottmenschliche Unio". Toch heeft hij de oogen open voor de wezenlijke onderscheiding tusschen God en mensch. Het metaphysische mag niet in het ethische vervloeien. Anders zou trouwens van eene „Selbstschränkung" geen sprake behoeven te zijn. Wèl kan men het ethische zóó opvatten, dat het, als leidende en vormende kracht, het metaphysische insluit. „Das Ethische ist selbst noch nicht in seiner ganzen Absolutheit gedacht, wenn es nicht auch als die wahre Realität und als die Macht über alle Realitäten erkannt ist. Der Verwirklichung göttlicher Liebe wird dann auch die göttliche Weisheit und Macht nicht fehlen können". Hij heeft hierbij het oog op wat hij noemt „die Tiefe des Ethischen", welke bestaat in der „ontologischen und metaphysischen Bedeutung des Ethischen".[2]) Op deze wijze wordt de categorie ethisch wel zeer ruim en oneigenlijk opgevat. Zij is zóó ruim, dat zij God en mensch beiden omvat. Maar zulk eene categorie is gevaarlijk, als laatste nl. gesteld. Dit is karakterisitiek voor deze geheele richting. Vandaar dat hier plaats is voor zelf-beperking van God en van een god-menschelijke persoon.

Men vindt deze figuur bij de ethische theologie ten onzent terug. D. Chantepie de la Saussaye spreekt telkens over de zelf-beperking van God. Het is eene figuur, die voor hem veel waarde heeft, naar analogie van de plaats, die zij bij de „Vermittlungstheologie", waarmede hij zóó verwant is, bezet. „Daarmede wordt niet bedoeld een physieke zelfbeperking, d. i. eene inkrimping Gods, eene vermindering of verminking der goddelijke natuur, maar daarmede

[1]) J. A. Dorner, a. a. O. B. II. S. 1261 f.
[2]) J. A. Dorner, a. a. O. S. 1212.

wordt de hoogste daad van liefde en almacht beide uitgedrukt, datgene, waarin God juist als de oneindige persoonlijkheid openbaar wordt, namelijk het vermogen om personen te scheppen. In het begrip persoonlijkheid concentreert zich de betrekking van God en wereld.''[1]) De beteekenis der persoon of persoonlijkheid, zooals De la Saussaye deze opvat, die dus vóór alles de vrijheid insluit, is de sleutel van zijn geheele beschouwing. Zij hangt nauw samen met zijne opvatting van het woord „ethisch''. De eerste zelfbeperking heeft plaats bij de schepping, de tweede met de incarnatie. „In zooverre noem ik de menschwording van Gods Zoon eene zelfbeperking van Hem, als zijn komen in de zondige wereld, zijn wandelen in de gedaante eens dienstknechts eene vrijwillige verloochening onderstelt van de heerlijkheid, die hij bij den Vader had eer de wereld was, en zij was eene (ethische) zelfvernietiging''. [2]) Jezus wilde niet alles weten. „Dit niet willen .... getuigt van dien éénen wil, waardoor Hij zich zelf beperkte''. [3]) De la Saussaye acht het christologische probleem onoplosbaar „zoolang de overgang van het persoonlijke leven uit den eenen vorm van bestaan in een anderen voor ons een onoplosbaar raadsel blijft'' [4].) Toch tracht hij dit te benaderen door de analogie en de verwantschap tusschen het goddelijke en het menschelijke in zedelijk opzicht op den voorgrond te stellen. In Christus is de menschelijke natuur niet iets afgeleids, maar het oorspronkelijke zelf. Hij is het „Urbild'' der menschheid. De la Saussaye beroept zich gaarne op Calvijn, die een organisch verband van het goddelijke en het menschelijke in Christus heeft voorgestaan. De menschelijke natuur is immers in de goddelijke gegrond. Deze natuur wordt in de persoonlijkheid gezocht. Vandaar dat De la Saussaye spreken kan van de „god-menschelijke persoonlijkheid'' en van „den eeuwigen God-mensch'', die ook dan zou geïncarneerd zijn, als er geen zonde ware geweest. [5]) Zóó nauw ziet hij het verband tusschen God en mensch, als van persoonlijken, ethischen aard, dat hierop alles aanstuurt.

In de richting van De la Saussaye is J. H. Gunning voortgegaan. Ook hem trekt de eenheid van God en mensch, als oorspronkelijk gegeven en door de incarnatie hersteld en voltooid, met sterke

---

[1]) D. Chantepie de la Saussaye, Beoordeeling[2] enz. bl. 184.
[2]) D. Chantepie de la Saussaye, Ernst en Vrede III, bl. 443.
[3]) t. a. pl. bl. 446.
[4]) D. Chantepie de la Saussaye, Beoordeeling[2] enz. bl. 272.
[5]) D. Chantepie de la Saussaye, Ernst en Vrede II, bl. 132, 282.

zuiging. „Gij moet uitgaan van Christus, den God-mensch, als degene in wien Godheid en menschheid niet naast elkaar gesteld, niet in elkander opgelost, maar tot ware eenheid gekomen zijn .... die de waarachtige Middelaar Gods en der menschen is, niet alsof Hij tusschen beiden stond, maar omdat Hij in waarheid tot beiden behoort, in de eenheid Zijner persoonlijkheid beide naturen vereenigt, en het eeuwig leven openbaart als historische verschijning, binnen de grenzen der menschelijke natuur". [1]) Zoo wordt in de incarnatie van Godswege de menschelijke behoefte vervuld om God en mensch zoo dicht mogelijk tot elkaar te brengen. De termen zelf-beperking en god-menschelijke natuur zijn hiervoor teekenend. Wat den eersten betreft — zelf-beperking moet wèl onderscheiden worden van beperktheid. Wat den tweeden betreft — „In Jezus Christus' hoogheerlijke persoon is de vereeniging tusschen geest en lichamelijkheid; .... de eenheid tusschen Goddelijk en menschelijk ligt in Hem ons voor oogen". [2]) Gunning wijst het verwijt van vereenzelviging van God en mensch, d. i. van pantheïsme beslist af. „Toch vinden wij een band tusschen God en de wereld, die van de schepping alle gedachten van willekeur, toevalligheid in de keuze Gods geheel verwijderd houdt. Het zijn wezens- en levens-gedachten Gods, die in de wereld door den Zoon tot werkelijkheid komen". [3])

In het spoor der oudere ethische theologie, zooals zij vertegenwoordigd wordt door De la Saussaye Sr. en J. H. Gunning Jr., bewegen zich ook jongeren. Tot de jongsten — als theoloog — behoort Dr. Kohnstamm, die wijsgeerig en wetenschappelijk in het algemeen geheel anders georienteerd is, veel meer critisch, veel minder speculatief, veel meer empirisch ook in den exacten zin, maar die toch deelt in hunne algemeene religieus-ethische houding, m. n. wat betreft den nadruk, die gelegd wordt op de persoon en de persoonlijke betrekking als principieel en beslissend. Door zijn natuurwetenschappelijke en wijsgeerige studiën is Dr. Kohnstamm voorbereid om het geloof methodisch en zakelijk af te grenzen van de algemeene wereld-kennis. Hij vindt deze grens juist in de beteekenis der persoon, die boven alle zakelijke kennis uitreikt. Deze grens wordt door hem in grooten stijl gezien in den vorm van de tegenstelling tusschen den „Griekschen" en den „Israëlietisch-

---

[1]) J. H. Gunning Jr., Blikken in de openbaring[2] 1e D. 1929, bl. 283.
[2]) t. a. pl. 2e D. bl. 263.
[3]) t. a. pl. 1e D. bl. 303.

Christelijken" geest. De eerste heeft te doen met ontologische categorieën, als wezen en natuur, de tweede met persoonlijke categorieën, als wil en persoon. Vandaar de beteekenis van de persoon van Jezus Christus als de hoogste openbaring van God. „Wat wij weten als Christenen, en zeker weten, is dat wij in Hem dengene ontmoeten, aan wien *volstrekte* gehoorzaamheid toekomt". [1]) Alleen in dezen zin acht Dr. Kohnstamm, dat het dogma van de Godheid van Christus voor onzen tijd nog een direkt verstaanbaren zin heeft. Dìt heeft dan de oude Kerk bedoeld, toen zij sprak van homooesios (eenswezens) en vleeschwording. Het gaat om de openbaring van een persoonlijk God in de persoon van Jezus Christus. „Deze is mensch, mensch bij uitnemendheid en toch, juist om deze uitnemendheid, meer dan mensch". [2]) Alles blijkt dus aan te komen op den wil, de gezindheid, op de overeenstemming van die der menschen met die van God. Toch is dit niet alles natuurlijk. „Bij dit alles wordt als vanzelf sprekend ondersteld, dat God een eigen wezen heeft, dat wij, zij het slechts benaderend en inadaequaat, kunnen kennen, omdat Hij zich aan menschen openbaren wil en hen geschapen heeft om Hem te kennen". In hoeverre nu Christus aan dit wezen van God deel heeft, wordt niet duidelijk. Het onderscheid van wezen tusschen God en mensch is toch van eene andere orde dan de overeenkomst van persoon, die zij gemeen hebben. Bij Dr. Kohnstamm staat intusschen in alles de persoon, en daarin de activiteit, voorop. Vandaar dat God kan lijden en zelfs bij Hem „het diepste zijn van de persoon" en „de aanschouwelijke vervuldheid van het oogenblik" niet altijd samenvallen. „God is de levende God, die altijd weet, wat Hij weet, maar bij wien wij toch, hetzij na hetzij naast elkaar de spanning van de verschillende gevuldheid niet mogen wegdenken". [3]) Hier schijnt inderdaad het wezenlijke onderscheid tusschen God en mensch te worden opgeheven. De incarnatie dreigt daarmede in te boeten wat haar juist voor de oude Kerk zoo spannend en kostbaar maakte: dat zij de mysterieuze verbinding was van twee onverbindbaren, het God-zijn en het mensch-zijn in één persoon.

Geheel anders is de visie van Dr. de Hartog, wiens zin voor synthese, en deze in de sfeer der speculatie, zóó sterk is, dat hij

---

[1]) Ph. Kohnstamm, Schepper en Schepping, D. III. De Heilige, 1931, bl. 169, vgl. nt 1 ald.

[2]) t. a. pl. bl. 170.

[3]) t. a. pl. bl. 227.

telkens herinnert aan de oude theosophen, zooals Böhme en aan Schelling. Zijn zin voor het verband tusschen God en mensch, schepping en verlossing, tijdelijkheid en eeuwigheid dwingt hem er toe aan de incarnatie, evenals de genoemde voorgangers, bijzondere aandacht te wijden. Hij onderscheidt den eersten uitgang van den Zoon ter schepping van den tweeden ter verzoening en verlossing. Reeds in den eersten uitgang is de menschelijke natuur begrepen als die van den universeelen scheppingsuitgang van den Zoon. Met dit voorbehoud wil hij de gewone onderscheiding tusschen de menschelijke en de goddelijke natuur van den Middelaar laten gelden. De tweede uitgang is wèl te onderscheiden van den eersten. Hij is bijkomend, verzoenend. Hier ligt, volgens Dr. de Hartog, het principieele verschil tusschen orthodox en modern. Van den tweeden uitgang geldt: „God Immanuel, lijfelijk, persoonlijk, Hij alleen kan de werkelijke universeele machten des verderfs te niet doen, omzetten in Glorie. Zijn lijden is Gods lijden". [1]) Hij spreekt van „het eeuwig nieuwe, het specifieke van de Christelijke wereldbeschouwing boven de heidensche, dat gene het waagt Gods leven te betrekken in het wereldproces zijner bemoeienis, zóó dat, wijl zijn Realiteit is Aanvang, Doorgang en Einde, uit, door en tot Hem is de gansche Gang zijner Drievuldige Manifestatie". [2]) Om den overgang van God tot mensch te effenen maakt hij een onderscheid tusschen wezen en natuur, dat door de oude Kerk nooit zoo gemaakt of bedoeld is. Het wezen heet de bron van alle creatuurlijk bestaan. Het blijft als zoodanig boven alle schepsel verheven in den Vader. De natuur Gods daarentegen is juist datgene wat van God uitgaat, in schepping en in herschepping, van den Vader en den Zoon, om als zoodanig alle dingen te realiseeren en te dragen. Maar dit onderscheid is vloeiend. Zóó nauw zijn God en wereld verbonden, bepaaldelijk door den tweeden uitgang, waarvan wij het karakter ons reeds hebben hooren aanduiden. Door het verstand is de God-mensch niet te bevatten. „Wat staat er voor het verstand meerder uitsluitend tegenover elkander dan God en mensch, eeuwigheid en tijd, onveranderlijkheid en veranderlijkheid, onthevenheid en lijden, heiligheid en zonde, juist deze twee, die de Schrift eenvoudig vereenigt in Immanuel. Daarom

---

[1]) A. H. de Hartog, Noodzakelijke aanvullingen tot Calvijn's Institutie Dl. II, z. j. bl. 190.

[2]) t. a. pl. bl. 190.

is de formule van Chalcedon wellicht de beste. De Absolute wil relatief worden.'' [1]) Dit laatste is juist door Chalcedon beslist ontkend. Hier wordt eene eenheid van God en mensch ingevoerd, in den vorm van een overgang, waarbij God zich ontdoet van hetgeen toch het praerogatief is van zijn God-zijn, wat Dr. de Hartog met een wijsgeerigen term noemt de absoluutheid, de verhevenheid boven alle beperktheid en eindigheid, de aseitas der scholastiek, de majesteit of de heiligheid voor het geloof. Dit is bij Dr. de Hartog wel is waar niet de eenige toon. Hij wil ook de paradoxen van Chalcedon laten gelden. Maar het is toch een toon, die ons bij hem treft, als die klank geeft aan den eenheidsdrang, waarvoor de moderne kenósis de formule heeft trachten te vinden.

De Duitsche theologie, die als voortzetting der oude „Vermittlungstheologie'' het verband tusschen geloof en denken tracht vast te houden en die een tijdlang als modern-positief zich rondom Reinhold Seeberg heeft geconsolideerd, heeft ook op de incarnatie haar kracht beproefd. Zij wilde daarbij modern zijn wat betreft den vorm, positief wat betreft den inhoud. Er is alles aan gelegen, meent Seeberg, dat de persoon van den mensch Jezus Christus zich met den persoonlijken God vereenigde en dat daardoor de mensch Jezus onze Heer werd. Met beroep op Luther heet het: „Gott ist der persönliche geistige Wille der Liebe, die allmächtige Herrschaft der Liebe. Diese ewige Liebensenergie erfüllte die menschliche Seele Jesu, so dass sie ihr Inhalt wurde. Das ist die Gottheit Christi.... Jesus war ein Mensch, kein leeres Abstraktum „Menschheit'', sondern ein individueller reicher Mensch mit einem mächtigen persönlichen Leben. Der die Geschichte der Menschheit zum Heil führende Gotteswille oder der erlösende Gottesgeist ist in Jesus in die Geschichte eingetreten, er ist Mensch geworden in Jesus und hat menschlich-geschichtlich gewirkt in Jesu Worten und Taten. Dieser besondere göttliche Geschichtswille hat den Menschen Jesus zu seinem Organ und zum klaren und bestimmten Ausdruck seines Wesens gewählt.'' [2]) Deze constructie is niet nieuw. Zij sluit zich ook welbewust bij de Antiocheensche theologie aan, waarvan de zwakke zijde ons vroeger gebleken is. Terecht is opgemerkt, dat hierbij geen sprake is van de mensch-

---

[1]) t. a. pl. bl. 223 v.

[2]) Reinh. Seeberg, Die Grundwahrheiten der Christlichen Religion[6] 1918, S. 119 ff.

wording van Christus, maar van de God-menschheid van Christus en dat deze God-mensch zijn persoonlijkheid heeft van den mensch. Deze modern-positieve theologie heeft in haar geheel weinig bereikt. Ook ten aanzien van de incarnatie brengt zij niet verder.

Minder wijsgeerig, meer psychologisch gericht zijn de gedachten, die de Fransch-Zwitsersche theoloog Gaston Frommel ontwikkelt. Hij onderscheidt tweeërlei: „la solidarité du Christ avec le fidèle" en „l'autorité du Christ sur le fidèle". Wat beide vereenigt is vóór alles de ethische factor. Maar er is meer, iets wat hij als metaphysischen achtergrond aanduidt. Hij noemt Jezus „l'action personnalisée de Dieu", maar spreekt tegelijk van Hem als van een „personne humaine". [1]) Hij worstelt met de woorden om het God-zijn en het mensch-zijn beide vast te houden, want dit acht hij het groote belang van alle tijden, zoowel voor onze eeuw als voor de 16e eeuw en voor de eerste eeuwen. Het komt er slechts op aan „sur quel angle il (le problème) se pose, de quelle manière, dans quels termes." [2]) Welnu, door den nadruk, dien hij legt op de persoon en op de zedelijke verhouding, geeft Frommel plaats aan een opvatting, die, zoo zij al niet kenotisch is, toch met de kenósis verband houdt.

De kenósis-leer wordt, in verband met die van de progressieve incarnatie, het meest onbevangen ontwikkeld door de Engelsche theologie. Wij hebben bisschop Gore reeds ontmoet als den vertegenwoordiger der opvatting, dat „Jesus Christ incarnate is the legitimate climax of natural development." [3]) Hij gaat uit van de religieuze beteekenis der incarnatie en neemt het dan voor Chalcedon op. Metaphysica is voor hem niet anders dan „de poging van redelijke menschen om rekening te houden met de redelijke, geestelijke en eeuwige elementen, die binnen de ervaring vallen." Hij neemt de kenósis aan ter verklaring van het leven van Gods Zoon onder menschelijke voorwaarden. Zij bestaat in het „ceasing to exercise certain natural prerogatives of the divine existence; a coming to exist under conditions of being not natural to the Son of God." Hij verklaart dit uit sympathie, uit de macht van God tot „self-limitation", die tegelijk die van „self-expression" is. [4]) Het eerste is mogelijk, omdat God het prototype is van zelf-opoffering;

---

[1]) Gaston Frommel, o. c. p. 7.
[2]) o. c. p. 210.
[3]) Charles Gore, o. c. p. 18.
[4]) o. c. p. 1607.

het tweede, omdat de mensch geschapen is naar Gods beeld. Intusschen erkent Gore, dat dit alles niet meer dan naar analogie mag worden opgevat. Bij God is alles on-eindig zooals bij ons eindig. Daar blijft dus ook bij dezelfde zedelijke gesteldheid een soortelijk verschil over. Daarom wordt de kenósis bij Gore telkens weer opgeheven door het beroep op de altijd aanwezige godheid. De goddelijke persoon of wezenlijke relatie tot den Vader is nimmer verloren gegaan. Dit komt dus neer op een vorm van enhypostasie. „It was because He was eternally personal, that He has been able to give personality to a human nature.'' [1]) „The truth which the phrase Christ's impersonal manhood is intended to guard, is that the humanity which our Lord assumed had no independent personality. It found its personality in the Son who assumed it. But as assumed by Him it was most truly personal.'' [2]) Hier is de rasechte Anglicaan aan het woord, die het redelijke en het onredelijke, in dit geval het goddelijke en het menschelijke, op verrassende wijze weet te verbinden.

De wijze, waarop deze verbinding in Christus wordt aangenomen laat de Anglicaansche, en in het algemeen de Angelsaksische theologie niet los. Zij maakt daarbij gaarne gebruik van de categorie van het on- of onder-bewuste. Sanday doet dit op vrij naieve wijze. Deze categorie is als een deus ex machina. Hij meent: „The proper seat or locus of all divine indwelling or divine action upon the human soul is the subliminal consciousness and the same or the corresponding subliminal consciousness is the proper seat or locus of the deity in the incarnate Christ.'' [3]) Er is sprake van slechts één bewustzijn en dit als menschelijk. Dit is aangenomen door één enkele daad van den wil vóor de incarnatie. Dit is dan wat Sanday noemt „the self-determination of the Godhead''. [4]) Wij kennen dezen term. Hier wordt bepaaldelijk langs psychologischen weg en met behulp van de categorie van het bewustzijn en het on- of onder-bewuste eene verklaring, of althans eene toelichting, gezocht van de incarnatie, waarbij de kenósis, deze rekbare formule, op eigenaardige wijze wordt toegepast.

Het is niet noodig deze toepassing in den breede toe te lichten. Zij zoekt den trait-d'union tusschen God en mensch vooral in de

---

[1]) o. c. p. 118.
[2]) o. c. p. 260 note 34.
[3]) W. Sanday, Christology and Personality 1911, p. 159.
[4]) o. c. p. 168.

ethische sfeer, nader in de categorie der persoonlijkheid. Zoo spreekt Forsyth van „dual person" of „composite person", [1]) waarbij hij de analogie van het huwelijk gebruikt. De kenósis, de ontlediging, eenerzijds, wat betreft de godheid, valt samen met de plerósis, de vervulling andererzijds, wat betreft de menschheid. Hij voert allerlei woordverbindingen in, die dienst moeten doen om te voorkomen, dat aan twee naturen, personen of bewustzijnen wordt gedacht. „The mutual involution of two personal movements" — elders „acts" genoemd — „raised to the whole scale of the human soul and the divine." [2]) In dit verband is sprake van een „self-reduced Godhead", in zooverre God bepaalde elementen van zijn God-zijn kan achterwege houden, als Hij zich openbaart, en heet Christus „the concentration of that self-concentration wherein the world was created and God became immanent." [3]) Zoo vloeien ethische, cosmische, soteriologische en metaphysische motieven door elkander. De zin voor eene aannemelijke voorstelling laat zich gelden, allerlei proeven daarvan worden genomen, maar altijd getemperd door de erkentenis van hunne ongenoegzaamheid. Het wat staat altijd critisch achter het hoe. Vandaar dat de kenósis zoo soepel wordt behandeld. Zij laat ruim zooveel open als zij oplost en lost eigenlijk niets op, tenzij dan met woorden. Daarom zegt zij tegenwoordig, nu de onderscheidingen scherper worden gezien, tot velen zoo weinig meer, althans op het vaste land van Europa.

Een der laatste proeven van deze beperkte incarnatie-opvatting is die, welke in Engeland door H. T. Andrews en anderen in „The Lord of Life" is geleverd. Van die anderen is Vernon Bartlet de voornaamste, wiens geest dit geheele boek beheerscht. Hier wordt de tegenstelling Grieksch-Joodsch breed uitgemeten. Zij valt samen met die van weten en gelooven, onpersoonlijk en persoonlijk, intellect en wil, statisch en dynamisch, geest en Logos. De oude, en ook de latere, Kerk wordt geacht deze tegenstelling te hebben miskend. „The ancient church conceived the unity of Christ's historical personality not psychologically but rather as an intellectual synthesis of two abstract conceptions: natures," in plaats van als „a living fact of moral experiences." [4]) Hierdoor moet men

---

[1]) P. J. Forsyth, The Person and Place of Jesus Christ, 1910, p. 231.
[2]) o. c. p. 333.
[3]) o. c. p. 295, 314.
[4]) H. T. Andrews, The Lord of Life[2], 1930, p. 122.

radicaal terugkeeren. Schleiermacher wordt geacht met zijn beroep op ervaring en persoon den juisten weg te hebben gewezen. Het komt aan op „truth in terms of personality". Dit is de Hebreeuwsche opvatting van waarheid. „Hebrew psychology, as fulfilled and sublimated in Christ, is simply that of human experience at its deepest level." [1]) Aan de uitspraak van Chalcedon wordt verweten, dat zij psychologische werkelijkheid en beteekenis mist. De leer der enhypostasie doet te kort aan de menschelijke persoonlijkheid, alsof deze zou kunnen ontbreken waar eene menschelijke natuur aanwezig is en door de goddelijke persoonlijkheid wordt vervangen. De kenósis-leer wordt overbodig geacht. Het verband tusschen God en mensch is, als zedelijk van aard, op zich zelf reeds direct genoeg. De incarnatie in Christus is „the special climax of a Divine purpose of Incarnation of which humanity is itself the general or cosmic expression." [2]) De vorm van zijn bewustzijn is menschelijk, de inhoud goddelijk. Alles moet worden gezien in andere categorieën, van zedelijken aard, die van persoon en wil, van waarde en ontwikkeling. Niet wezen, maar wil is de uitdrukking van God-zijn en van mensch-zijn. Zoo is de incarnatie de culminatie van eene dubbele persoonlijke beweging, van God tot den mensch en van den mensch tot God, en daarmede als „the full realisation of these two movements, the meeting of God and man in fullest fellowship, cooperation and union." [3]) Dit is langzamerhand bij Christus tot stand gekomen, door een voortdurende en progressieve werkzaamheid. Zoo wordt de incarnatie „a growing, dynamic thing, the progressive assimilation of God by Christ, a voluntary ethical process, a spiritual achievement rather than as something mechanical, static, complete from the first." [4]) Op deze wijze wordt het dualisme van de goddelijke en de menschelijke natuur overwonnen. Maar, vragen wij, ten koste waarvan? Van niet minder dan het wezenlijke onderscheid tusschen God en mensch, dat tot eene eenheid van wil en gezindheid wordt herleid. Daarenboven, is dit alles, als poging om den geloofsinhoud van het Christendom zóó maar over te hevelen in de categorieën van het moderne leven en denken, niet uitermate dilettantisch en oppervlakkig?

Wij zouden in dit verband nog tal van proeven kunnen noemen

---

[1]) o. c. p. 147.
[2]) o. c. p. 179.
[3]) o. c. p. 226.
[4]) o. c. p. 227.

van Angelsaksische theologen, die de beperkte incarnatie voordragen. Soms is de keus moeilijk, omdat zij, met hun zin voor bemiddeling, niet duidelijk maken, of zij ten slotte niet ook bereid zijn de volle incarnatie voor hunne rekening te nemen. Zoo is het b.v. in de studie van Thornton, die in verband daarmede nog zal worden genoemd.

De jongere Zweedsche theologie toont zich in vele opzichten met de Angelsaksische verwant. Zij brengt God en mensch zeer dicht bij elkaar, niet alleen in den God-mensch. Haar God is de bewogen God, die mede-leeft en mede-lijdt met zijn schepsel. Het ligt voor de hand, dat deze theologie in de incarnatie haar steunpunt vindt, als het punt waar God en de schepping elkaar persoonlijk ontmoeten. Zóó zeer staat hierbij het offer, dat God daarbij brengt, op den voorgrond, dat een van Söderblom's leerlingen, Manfred Björkquist, niet alleen van christo-centrische, maar van staurocentrische theologie — d. w. z. van een theologie, waarvan het Kruis het middelpunt is, — spreekt. [1]) Söderblom zelf legt telkens den nadruk op het lijden van Christus als het lijden van God. Hij erkent, dat de Christelijke Kerk steeds de laatste consequentie uit het dogma van Christus' godheid heeft afgewezen, dat God zelf, de eene, eenige, almachtige, lijdt. Maar men ontkomt er toch niet aan, hoe dan ook. „In jedem Fall verpflanzt unser christlicher Glaube das Leiden geradezu in Gottes Wesen hinein soweit wir Ernst damit machen, dass Christi Liebe und Reinheit die eigentliche Gottesoffenbarung sind." [2]) Men noeme het kenósis of niet — hier wordt de ontlediging van God als in God zelf rustend dankbaar aanvaard.

Ook Aulen wijst in deze richting. Hij wil christo-centrisch zijn. „De Christusbelijdenis van het christelijke geloof ontleent haar inhoud aan de werkzaamheid van Christus... en deze blijkt dus naar haar eigenlijke bedoeling eene belijdenis te zijn van Gods effectieve aanwezigheid in Christus en daarmede van Christus als den eeniggeboren Zoon." [3]) Dit beteekent voor hem niet, dat Christus in het bezit is van eene goddelijke natuur of substantie. De eenheid is geestelijk-persoonlijk. Dit beteekent eene eenheid van willen, gezindheid, bedoelen en handelen. Het heeft geen zin eene grens te willen trekken tusschen Gods wil en zijn wezen of

---

[1]) M. Björkquist, Vom sieghaften Glauben, 1923.
[2]) Nathan Söderblom, Einigung der Christenheit, 1925, S. 152.
[3]) Gustav Aulen, Ons algemeen christelijk geloof, 1927, bl. 215.

zijn „substantie". „Is God Geest (Joh. 4 : 24), dan is er niets meer substantieels, of beter gezegd, niets meer essentieels, wezenlijks, dan juist zijn wil en gezindheid.'' „Als het geloof zegt, dat het juist hier, in het werk van Christus, Gods wezen vindt, dan is dit ongetwijfeld eene metaphysische uitspraak, hoewel zeker deze metaphysica, met welke het geloof zich hier bezig houdt, van een heel anderen aard is dan de naturalistische substantie en metaphysica van de oude Kerk.'' Aulen definieert het zóó: „het geloof vindt in Christus de incarnatie in het menschenleven van den goddelijken liefdewil'' (Joh. 1 : 14).[1]) Hij onderscheidt deze opvatting van andere, b.v. van die, welke Christus opvat als leeraar, als zedelijk ideaal of als subjectief-religieus persoon. Hij acht, dat de zijne deze alle insluit, maar dat zij zelve hooger reikt, tot in de openbaring van den goddelijken liefdewil. Dit alles is een vorm van de wijze, waarop in de eenheid van wil de meest wezenlijke eenheid wordt gevonden. Maar Aulen miskent den zin der oude Kerkleer voor het op den achtergrond van alle eenheid liggende diepe verschil tusschen God en mensch. Wat hij als physisch of naturalistisch interpreteert is niet anders dan de, uit den aard der zaak onbeholpen, uitdrukking van het oorspronkelijke besef van het bodemlooze onderscheid tusschen den wil van God en dien van den mensch als dat tusschen zelfstandigheid en afhankelijkheid, scheppend en geschapen.

B. De volledige incarnatie.

Alle proeven van handhaving der incarnatie, die ons voorbijgingen, hebben dit gemeen, dat zij inderdaad de incarnatie willen handhaven als kostbaar bezit, maar zij doen het onder minder of meerder voorbehoud. De incarnatie wordt door hen beperkt. Zij bemiddelen in den God-mensch, en in het algemeen in de verhouding tusschen God en mensch, tusschen de beide paradoxaal onderscheiden grootheden: God en mensch. Zij doen het vooral door den nadruk te leggen op den aard der verhouding als persoonlijk, geestelijk en zedelijk. Zij doen het met behulp van bepaalde formules, als progressieve incarnatie en kenósis. Maar aan alle pogingen is gemeen de zucht, de drang, het geloof, die er toe leiden God en mensch zoo nauw mogelijk te verbinden. De overeenstemming

---

[1]) t. a. pl. bl. 222 v.

komt overal naar voren. Het onderscheid treedt op den achtergrond. Een en ander geschiedt slechts met behulp van zekere bemiddeling, die dreigt tot verdoezeling te worden. De Kerk heeft altijd geweigerd deze eenzijdige beweging te volgen. Zij heeft altijd gezegd: hoe meer nabijheid des te meer afstand. Hoe meer zuiver goddelijks, des te meer zuiver menschelijks. Zij heeft altijd de spanning tusschen beide beschouwd als den maatstaf van het rechte geloof, ook, juist ten aanzien van de incarnatie.

Wij behoeven dit ten opzichte van de R. Katholieke Kerk niet toe te lichten. Het: quod semper, quod ubique, quod ab omnibus geldt voor haar ten opzichte van de oude, klassieke dogmen zonder voorbehoud. Hiertoe behoort de incarnatie. In dit opzicht is de houding der Kerk duidelijk gebleken, toen zij het modernisme welbewust en onvoorwaardelijk afwees. Het is ons gebleken, dat zij t. a. van de door-werking der incarnatie, b.v. in Maria en in de gewijde handelingen der Kerk, zich tot zekere hoogte laat gaan. Maar de incarnatie zelve staat vast in haar mysterieuze tweeeenheid van God en mensch.

De Oostersch-orthodoxe Kerk is, zooals wij reeds hebben opgemerkt, minder bewust en streng. Al houdt zij, wanneer het er op aan komt, onverbiddelijk halt bij de uitspraken der 7 groote concilies, toch laat zij tot zekere hoogte modernistisch gerichte gevoelens geworden, zooals die b.v. door Zankow worden ontwikkeld.

De Luthersche theologie in den strengen zin des woords biedt ons weinig stof. Zij heeft niet de parallele vernieuwing ondergaan, welke de Gereformeerde in het neo-Calvinisme heeft gehad. Dit is een feit, waarmede rekening moet worden gehouden. Daarom is de bezinning op de Reformatie, religieus en dogmatisch, die in den allerlaatsten tijd in haar plaats vindt, zoo onstuimig. Wat men bij Luthardt en zijne volgelingen vindt is niet anders dan de herhaling der oude Luthersche conceptie. Merkwaardig is intusschen, dat binnen de Luthersche Kerk de moderne kenósis-leer met den aankleve daarvan, d. i. met den nadruk op het menschelijke in den Christus, zich heeft ontwikkeld, terwijl deze Kerk juist oudtijds zóózeer den nadruk gelegd heeft op de godheid van Christus, dat zij bij haar opvatting van de communicatio idiomatum het menschelijke vergoddelijkte en tot zekere hoogte het goddelijke vermenschelijkte. Het een zoowel als het ander echter is uiting van eene zelfde behoefte: de zin voor de eenheid in de tweeheid van het God-zijn en het mensch-zijn van Christus.

Door de Gereformeerde theologie is altijd de tweeheid als onherleidbaar aanvaard, krachtens haar oorspronkelijk besef van den afstand tusschen God en mensch. Zij blijft zich zelve gelijk, als zij, bij hare herleving, de incarnatie in hare centrale beteekenis opvat. Deze herleving heeft in Nederland het meest vaste vormen aangenomen. Hier heeft de Gereformeerde conceptie van het geloof onafgebroken voortbestaan, verbonden met de beste tradities van ons volksbestaan. En juist tegenover het zelfbewuste rationalisme der 19e eeuw is het zich opnieuw van zijn eigen aard bewust geworden. Eenerzijds beteekent dit de onvoorwaardelijke onderwerping van den mensch aan de souvereiniteit van God; andererzijds een sterk besef van de realiteit van Gods bemoeiing met den mensch in het mysterie der incarnatie. Beide hebben vorm aangenomen in het neo-Calvinisme, ook in zijn theologische bezinning. Dr. Kuyper heeft over de incarnatie eene studie gepubliceerd, de eerste, die ten onzent sedert lang aan dit onderwerp was gewijd, [1]) en ook later met voorliefde dezelfde stof behandeld. Hij is van oordeel, dat de strijd over de christologische quaestie nooit ten volle is uitgestreden. Zij is nog belangrijker dan de praedestinatie. Het gaat om den strijd tegen polytheïsme en pantheïsme, die, elk op zijne wijze, het mysterie oplossen. Bepaaldelijk de vereenzelviging van God en mensch acht hij het groote gevaar. Als men van den God-mensch een soort van tusschen-wezen maakt, dat elke grens tusschen het goddelijke en het menschelijke opheft, is de incarnatie van haar zin beroofd. Dan wordt het einde der schepping de opheffing van het onderscheid tusschen Schepper en schepsel en de incarnatie ook zonder de zonde aannemelijk geacht. Er is dan een verwarrend streven om van het Kruis naar de vleeschwording terug te grijpen. Immers in het Kruis vertoont de vleeschwording juist haar eigenlijk karakter: zij heeft de verzoening tot doel. Vandaar dat Dr. Kuyper de incarnatie als vernedering, als offer, opvat. Spreken de Lutherschen van ontlediging, Gereformeerd is het van verberging te spreken. In het eerste geval staat de natuur, in het tweede de persoon voorop. Het is waar, op zich zelf zou de incarnatie geen vernedering behoeven te zijn, omdat Jezus ook in zijn verhooging de menschelijke natuur als de zijne draagt. Maar de vernedering bestaat hierin, dat Jezus in het vleesch der zwakheid is verschenen. Hij is geen menschelijke of god-menschelijke persoon, maar heeft de menschelijke natuur

[1]) A. Kuyper, De vleeschwording des Woords, 1887.

aangenomen. Hier vindt Dr. Kuyper plaats voor de specifiek Gereformeerde opvatting van de organische verbinding van God-zijn en mensch-zijn in den God-mensch. „De menschelijke natuur van Christus is verrijkt met geestelijk goed door den Heiligen Geest.'' [1]) Deels zijn het blijvende, inklevende gaven; deels zijn zij aan de menschelijke natuur verleend naar de behoefte van het oogenblik; het eerste vóór, het tweede nà de opstanding. Dit is de gratia unionis, de genade der vereeniging, die overeenkomt met de communicatio idiomatum, de mededeeling der eigenschappen, en de communio naturarum, de gemeenschap der naturen, zooals de oude Kerk het formuleerde. „Jezus' menschelijke natuur heeft genadegaven ontvangen en deze ook geassimileerd, in zich opgenomen door verzoeking, strijd, onderwerping en gehoorzaamheid''. Dus: „De Heere Jezus Christus heeft ook geloofd, gehoopt, lief gehad, gelijk Gods kind in zijn worsteling op aarde.'' [2]) Met deze opvatting verwijdert Dr. Kuyper zich welbewust van die, welke de eenheid van het goddelijke en het menschelijke in Christus zóó ver laat gaan, dat zij òf ten koste van het *quant à moi* der godheid òf van de betrekkelijkheid der menschheid tot stand komt. Terwijl hij de incarnatie als algemeen christelijk erfgoed tegen de niet-christelijke geesteshoudingen met hun monistischen inslag, waartoe ook het theologische modernisme wordt gerekend, handhaaft en de onderstelling van schepping en val als onmisbaar laat gelden, wendt hij zich binnen den kring van het Christendom vooral tegen hen, die deze onderstellingen, hetzij dan direct of indirect, te na komen. Hij wendt zich vooral tegen de „ethischen'', als Nederlandsche vertegenwoordigers der Duitsche „Vermittlungstheologie''. Maar tegelijk richt hij zich tegen de neo-Kohlbruggianen, J. F. Bula en Dr. E. Böhl. Wat de eersten te veel hebben, hebben de laatsten te weinig. Terwijl de „ethischen'' de geschapenheid te hoog stellen, en dreigen op te lossen in den Ongeschapene, stellen de neo-Kohlbruggianen haar te laag en dreigen haar tot eene on- of anti-goddelijke stof te verlagen. Zelf neemt Dr. Kuyper aan, dat Christus de menschelijke natuur heeft aangenomen niet in haar oorspronkelijke gaafheid, maar in haar algemeene zwakheden, waaraan zij door de zonde onderworpen is. Maar Hij heeft haar niet aangenomen met haar bijzondere zwakheden, b.v. ziekelijkheid, en vooral niet met haar zondigheid.

---

[1]) t. a. pl. bl. 141.
[2]) t. a. pl. bl. 152.

Door deze „organische" opvatting meent Dr. Kuyper, dat de Gereformeerde visie op de incarnatie zich van elke andere onderscheidt. Zij reikt boven Nestorius en Eutyches uit. Hij verwerpt ook de leer der enhypostasie. Want de Gereformeerde opvatting heeft juist het christologische dogma ontwikkeld „door de belijdenis van de onpersoonlijke menschelijke natuur, die door den Zoon van God werd aangenomen, tot volle evidentie te doen komen en evenzoo aan de menschelijke natuur op alle punten der lijn haar eindig karakter te waarborgen." [1]) Hij wil ten eerste onveranderlijk vasthouden aan het subject van den Middelaar; ten tweede streng handhaven het organische karakter der menschelijke natuur. Hiertoe behoort bewustzijn en wil, dus ook het ik. Jezus heeft een menschelijk ik gehad. Dr. Kuyper spreekt zelfs van „twee ikken", [2]) van „tweeërlei bewustzijn, een nacht- en een dagbewustzijn." [3]) En tegelijk verklaart hij: „De Zoon is in gemeenschap gebracht met de abstracte menschelijke natuur, d. w. z. zonder eigen subjectief bestaan gedacht." [4])

Een en ander doet de vraag rijzen, in hoeverre Dr. Kuyper eenheid heeft gebracht in het geheel van gedachten, die hij ontwikkelt. De wijze waarop hij b.v. ik van persoon onderscheidt en van den term organisch gebruik maakt, laat voor vragen plaats. Hij schijnt soms improviseerenderwijze te spreken. Wij kunnen slechts constateeren, dat zijn bedoeling is het nauwe verband tusschen het goddelijke en het menschelijke in Christus te doen uitkomen, met handhaving van de wezenlijke onderscheiding van God en mensch en de incarnatie op religieuzen, speciaal op soteriologischen bodem te doen rusten. Deze bedoeling is belangrijker dan de wijze, waarop zij zich uitspreekt. Hierbij wordt gebruik gemaakt van woorden, waarvan de verbinding moeilijkheden doet rijzen, zooals wij t. a. van ik en organisch opmerkten. Of inderdaad de neo-Calvinistische theologie op de incarnatie nieuw licht heeft geworpen, is eene vraag, waarop kwalijk een positief antwoord kan worden

---

[1]) A. Kuyper, Dictaten College der Dogmatiek[2], 1910, III P sec. Cap. III § 7 bl. 43. Ik citeer deze bron met groot voorbehoud. Deze dictaten zijn nl. niet door Dr. Kuyper zelf uitgegeven, maar door een student, zonder het onvoorwaardelijke „fiat" van den hoogleeraar (zie diens woord vooraf). De tegenstrijdigheden, die wij er in opmerken, kunnen dus niet zonder meer te zijnen laste worden gebracht. Daarom heb ik mij ook in de eerste plaats op „De vleeschwording des Woords" beroepen.

[2]) t. a. pl. bl. 46, 52.

[3]) t. a. pl. bl. 93.

[4]) t. a. pl. bl. 27.

gegeven. Men kan slechts zeggen, dat, *à propos* van de incarnatie, de Gereformeerde onderstellingen worden blootgelegd, waarbij blijkt, dat de kans tot eene ontsporing in de Nestoriaansche richting hier, als van ouds, dreigt, zooals eene in de richting van Eutyches het Lutheranisme begeleidt.

De gevolgtrekking, waartoe Dr. Bavinck komt, beteekent een negatief antwoord op de zooeven gestelde vraag. „Voorshands kan de theologie vrijwel, indien zij waarlijk schriftuurlijk en christelijk wil zijn, niet beter doen dan de leer der twee naturen vast te houden,'' luidt zijn conclusie.[1]) Dit „voorshands'' is teekenend. Dr. Bavinck sluit zich dan ook geheel aan bij de oud-kerkelijke leer en laat weinig merken van de winst, die de Gereformeerde theologie daarboven zou hebben behaald. Zoo laat hij de leer der enhypostasie gelden en onthoudt zich voor de constructie van een onpersoonlijk ik en van twee ikken. Hij spreekt wel van „de vereeniging van de persoon des Zoons met eene onpersoonlijke menschelijke natuur,'' maar dit is niet de menschelijke natuur in haar algemeenheid, in den zin der Platonische idee. Wèl „is de menschelijke natuur van Christus eene individueele, in zooverre Hij daardoor van alle menschen onderscheiden was. Maar toch geen individu naast andere, want de menschelijke natuur had in Hem geen eigen, persoonlijk bestaan naast den Logos, maar was van den aanvang af door den Heiligen Geest zóó voor de vereeniging met den Logos toebereid, dat zij in dien Logos heel het menschelijke geslacht vertegenwoordigde.'' [2]) Toch was de menschelijke natuur niet incompleet. „Want al sloot zij door eene eigen persoonlijkheid en ikheid in zich zelve niet af, zij was toch van den aanvang af persoonlijk in den Logos, die als subject in en door haar, met al hare bestanddeelen, vermogens en krachten leefde, dacht, wilde, handelde, leed, stierf, enz.'' [3])

Als men het verschil tusschen de neo-Calvinistische en de dialectische theologie, bij alle diepere eenheid, wil demonstreeren, kan men de behandeling der incarnatie-leer als voorbeeld kiezen. De dialectische theologie geeft zich niet als speciaal Gereformeerd, noch als Luthersch. Zij wil Reformatorisch zijn, zonder een repristinatie te beteekenen t. a. van de Reformatoren. Zij stelt de paradox overal voorop, als uitdrukking van de onoplosbare tegenstelling,

---

[1]) H. Bavinck, Gereformeerde Dogmatiek², 3e Dl. 1910, bl. 330.
[2]) t. a. pl. bl. 332.
[3]) t. a. pl. bl. 334.

die tusschen God en mensch bestaat. Vandaar dat de incarnatie, als de uitdrukking van het komen van God tot den mensch, de paradox bij uitnemendheid is.

Zoo zegt Barth: „Offenbarung Gottes an Menschen wird von Gott aus so und nicht anders möglich, dass Gottes Sohn oder Wort Mensch wird, und zwar Mensch in demselben Sinn wie wir alle es sind, also Fleisch, d. h. Träger unseres Widerspruches zu Gott und zu uns selbst." [1]) God zelf is onkenbaar. Om een „gij" voor ons te worden moet God mensch worden. Alleen de mensch kan den mensch ontmoeten. God blijft altijd geheel God. God en mensch staan in streng dialectische verhouding tegenover elkander. „Eine Kenose, eine Selbstentäusserung Gottes ist es darum, weil dieser Zuwachs für ihn wahrlich keine Verherrlichung, keinen Zuwachs an Ehre und Grösse bedeutet, sondern ein Aufsichnehmen von Schuld und Strafe, von Verkehrtheit und Jammer." [2]) De incarnatie bestaat dus hierin: „dass der ewige Sohn des Vaters, ohne seine Gottheit zu verlieren oder einzuschränken, auch menschliche Gestalt angenommen hat, um in ihr den Widerspruch des Menschen zu Gott und mit sich selbst nicht zu vollbringen, sondern in Gehorsam zu tragen und damit das von Gott in der Zeit gesprochene Wort der ewigen Versöhnung zu sein." [3]) God neemt de menschelijke natuur aan, d. i. het menschelijke wezen en bestaan, de menschelijke existentie. Dit is zeer reëel bedoeld en wordt zoo paradoxaal mogelijk voorgedragen. Hoe meer menschheid, des te meer godheid, en omgekeerd. „Indem das Wort sich verhüllt in diese Menschengestalt, enthüllt Es sich. Gott ist so sehr Gott dass Er auch mehr als ewig, n.l. zeitlich, mehr als Gott, n.l. Mensch sein kann." Wat moet men hierbij denken? Hoe dit zij, het mensch-zijn is niet slechts eene verschijning, een kleed, eene woning, een symbool, eene gelijkenis. Neen, „dieser Mensch ist das gesprochene und vernommene Wort, nicht als Subjekt, aber als notwendig und endgültig mit ihm geeintes Prädikat des Wortes." [4]) Voor de abstracte beschouwing van het wezen van God en den mensch en van de goddelijke en de menschelijke existentie is dit onmogelijk, absurd. Slechts bij de concreete erkenning van eene daad Gods kan het bestaan. Men

---

[1]) Karl Barth, Die christliche Dogmatik im Entwurf, 1r B. Die Lehre vom Worte Gottes, 1927, S. 214 (vgl. bl. 216[2]).

[2]) a. a. O. S. 260.

[3]) a. a. O. S. 254.

[4]) a. a. O. S. 267.

moet de God-menschheid van Christus „nie als Sache, immer nur als Tat verstehen und anerkennen." Deze daad reikt zéér ver. „Alles was von Menschen, von jedem Menschen, vom Menschen als solchen gilt, gilt auch von dem fleischgewordenen Sohne Gottes."[1]) Hier blijkt weer de dubbelzinnigheid van het woord vleesch. Vleesch is „die Natur Adams, die Natur des Menschen der unter dem Fluch des Sündenfalls steht, im Widerspruch gegen Gott und mit sich selbst, die gefallene, verdorbene, auch wieder zu heiligende und zu erlösende Menschennatur." [2]) Dit beteekent echter niet, dat Jezus zelf zondig was. Wij hoorden reeds, dat hij de zonde niet volbrengt, maar draagt. Hij is volstrekt zondeloos.

Barth trekt dus eigenlijk slechts de oude lijnen scherp na. Hij neemt de incarnatie op in het raam, waarin de kerkleer haar plaatst: de ontvangenis van den Heiligen Geest, de geboorte uit de maagd Maria. Hij hecht ook aan de opstanding hooge waarde: „Dass der Gottmensch die *objektive Möglichkeit* der Offenbarung ist, das sagt die wunderbare Empfängnis und Geburt. . . . . Dass der Gottmensch die objektive Möglichkeit der *Offenbarung* ist, das sagt die Auferstehung." [3]) Het eerste staat aan het begin, het tweede aan het einde. Hij neemt, met de R.-Katholieke, Luthersche en Gereformeerde Kerk, de anhypostasie van de menschheid als en-hypostasie in de goddelijke persoon aan en verklaart deze leer volstrekt niet voor gekunsteld, star en levenloos te houden, zooals men dikwijls meent. Wat hem onderscheidt van de neo-Calvinistische interpretatie, bepaaldelijk bij Dr. Kuyper, is dit, dat hij minder tracht te verklaren en te bemiddelen en eenvoudig de verschillende gegevens uitzet, als even zoovele grenspalen. Men weet waar men aan toe is. Het geloof laat dit gelden ondanks en veeleer om de paradoxaliteit van het, voor het geloof slechts, gegevene. Hij herinnert dikwijls aan de neo-Kohlbruggianen, die Dr. Kuyper bestrijdt. Toch trekt hij hunne consequenties t. a. van het vleesch niet, al schijnt het dikwijls zoo. Daarvoor is zijn besef van de existentie te sterk.

Ook Brunner voert het pleit voor de reformatorische en daarin voor de oud-christelijke christologie. Maar hij wil bepaaldelijk de Gereformeerde, tegenover de Luthersche, opvatting handhaven. De laatste leert immers de communicatio idiomatum, het „übergreifen" der naturen in één historisch subject, Jezus Christus,

---

[1]) a. a. O. S. 262.
[2]) a. a. O. S. 222.
[3]) a. a. O. S. 274 f.

terwijl de eerste het „Nichtübergreifen" voorstaat. Volgens Brunner beteekent dit: „Sofern Jesus Christus historisch erkennbar ist, sofern er der humanen Sphäre angehört, ist er Mensch. Seine Gottheit ist sein Persongeheimnis, das als solches nicht in die geschichtliche Sphäre eintritt." [1]) Dit beteekent, dat scherp onderscheiden wordt tusschen wat Christus waarneembaar voor ieder is, d. i. de mensch, die geboren is uit Jozef en Maria, die ook als zoodanig een „Personexistenz" heeft, en tusschen wat Christus is voor het geloof, de goddelijke persoon. Tusschen beiden bestaat eigenlijk geen positief verband, zoo min als dit tusschen de algemeene waarneming en het christelijke geloof bestaat. De betrekking tusschen beiden is die van de paradox, het geheimenis, het incognito en het masker. Van deze figuren maakt Brunner gaarne gebruik. God deelt zich niet direct, maar indirect mede. Hier hooren wij Kierkegaardiaansche klanken. „Der Gott, der obschon der unfassbare, unendliche, sich selbstgenugsame, sich zu den Menschen herablässt und in der Gestalt eines wirklichen geschichtlichen Menschen, in der Niedrigkeit einer irdischen Menschenexistenz denen begegnet, denen es gegeben ist, ihn in dieser Gestalt zu erkennen: das ist der Gott der biblischen Offenbarung. Die Herablassung Gottes, das Thema der ganzen Bibel, wäre eine blosse Theophanie, ein göttliches Mirakel zum Anstaunen, also gerade das Gegenteil einer existentiellen, absolut entscheidungsvollen Begegnung, wenn die Enthüllung Gottes nicht zugleich die völlige Enthüllung, das vollkommene Eingehen in die menschliche Wirklichkeit wäre." [2]) Men werpe niet tegen, dat met dit beeld van incognito niets verklaard wordt. Deze tegenwerping wordt door Brunner gaarne aanvaard. Het gaat juist niet om het hoe, maar enkel om het dat, „das Kommen Gottes" en wel „zu uns". Het gaat er om, „dass der ewige Sohn Gottes die Menschheit angenommen habe, nicht dass der Mensch Jesus die Gottheit bekommen habe." [3]) Men mag van het heilswonder geen metaphysisch probleem maken, de existentieele vraag in eene van nieuwsgierigheid omzetten. Het groote struikelblok is niet de twee-naturenleer zelve, maar het metaphysische misverstand daarvan, „weil so die Gottmenschheit zu einer sinnlichen Gegebenheit zu werden drohte. Der Gottmensch wurde so als Gott für jedermann wahrnehmbar. Die Indirektheit der Mitteilung

[1]) Emil Brunner, Der Mittler, 1927, S. 307).
[2]) a. a. O. S. 295.
[3]) a. a. O. S. 281.

war aufgehoben. Hier gab es kein Inkognito mehr." [1]) Het is zóó: „Er ist beider, wahrer Gott, aber auch ein wahrer Mensch, nicht nur leiblich, sondern auch geistig, durchaus nicht absolut, unbegrenzt, allwissend, allmächtig, sondern ein schwacher Mensch, der leidet, der Hunger empfindet, der zittert und zagt. Kurzum ein Mensch, den für einen blossen Menschen zu halten gerade das Natürliche ist." En tegelijk geldt: „Dieser Mensch ist es, in dessen Personexistenz uns die göttliche Person begegnet — im Glauben. Die Person dieser menschlichen Persönlichkeit ist nicht eine menschengleiche; hier hört die Menschheit Christi auf. Aber diese Person tritt auch gar nicht in die geschichtliche Sichtbarkeit ein. Sie kann nur vom Glauben gesehen werden. Da das Kommunikationsmittel dieser Person mit der Welt der menschliche Geist ist — so bestimmt es richtig die kirchliche Lehre — so kann die Person, die in diesen Geiste, in dieser geschichtlichen geistleiblichen Persönlichkeit uns anspricht, mit einer menschlichen Person verwechselt werden." [2]) Dit is het geval bij het ongeloof. Voor het geloof heft Hij zijn incognito op. Dit is dan de Paulinische onderscheiding tusschen den Christus *in* het vleesch en *naar* het vleesch, waarop Brunner zich gaarne beroept. Christus als historische persoonlijkheid is de Christus *naar* het vleesch. De Christus *in* het vleesch is het komen van God tot ons, als „das Nichtgeschichtliche, das Ewige, die Zeit in einem Punkte durchbricht und sie damit zum Ort der Entscheidung macht". [3]) Brunner wordt niet moede hierop den nadruk te leggen. Het gaat om een „Abstieg Gottes". „Darin erst, in dieser Selbstäusserung, vollendet sich sein aus sich heraus Gehen, sein zu uns Kommen. Dieser Widerspruch mit der Absolutheit göttlichen Wesens muss selbst diese Absolutheit bekommen. Darin, dass Gott so sehr sich an uns hingibt, so sehr — wie man natürlicherweise sagen möchte — sich „vergibt" und entwürdigt, er der Schöpfer aller Welt als der, der gekommen ist um zu dienen und sein Leben zum Lösegeld zu geben, der seinem Geschöpf so „nachläuft" — darin erst enthüllt er die Grenzenlosigkeit seiner Liebe, seines Mitteilungswillens. Dass der König sich im Bettelgewand hüllt, um es dem Bettler glaubhaft zu machen, dass er sein Freund sein wolle: diese Herablassung ist seine Liebe. Sein Kommen ist überhaupt seine Liebe.

---

[1]) a. a. O. S. 307.
[2]) a. a. O. S. 309.
[3]) a. a. O. S. 274.

Darum ist diese unbegreifliche Vollendung seines Kommens die unbegreifliche Vollkommenheit seiner Liebe, die doch zugleich nichts anderes ist als sein unbedingter Wille, sich selbst, seine Gottheit, sein göttliches Wesen offenbar zu machen und zur Geltung zu bringen." [1]) Brunner noemt dit het hoofdthema van de oudkerkelijke incarnatie-leer. Niet dat door een magisch wonder de menschelijke natuur zou veranderd zijn, maar dat Gods liefde op aarde zichtbaar geworden is in dit zijn komen tot ons, is de bedoeling van Irenaeus, Athanasius, Cyrillus; ook van Luther en het klassieke kerklied.

Zoo wil Brunner dus alles zien in de sfeer der werkelijkheid, de daad, de existentie, niet in die van de beschouwing en de verklaring. Intusschen laat hij ons voor groote moeilijkheden staan. Hiermede is niet bedoeld de incarnatie als zoodanig, als geloofswerkelijkheid, maar als een gegeven, dat men tracht uit te drukken en te omschrijven in woorden en begrippen. Zoo neemt hij wél eene menschelijke persoonlijkheid, maar geen persoon aan. Wel eene menschelijke existentie, zelfs eene „Person-existenz", maar eene goddelijke persoon. Hij kent Jezus zelfs een zelfbewustzijn toe, dat een tijdelijk ontstaan heeft, zooals een zuiver menschelijk bewustzijn. Er is dus een ik, dat onderscheiden is van persoon. Ziedaar uitdrukkingen en vormen, die niet bevredigen, omdat zij gebruik maken van bepaalde woorden, maar deze toepassen op eene wijze, die buiten hunne toepasbaarheid gaat. Zij brengen ons dus niet verder, doch waartoe ze dan ingevoerd? Brunner heeft volkomen gelijk, als hij een psychologisch verstaan van het godmenschelijke bewustzijn als een „contradictio in adjecto" afwijst. [2]) Een psychologie van den God-mensch is onmogelijk. Maar het is dan ook niet mogelijk een psychologie te geven van het tweede lid dezer twee-eenheid. Immers, deze mensch is geen mensch op zich zelf, zooals wij zijn. Het heeft soms den schijn, alsof Brunner den mensch in den God-mensch van den God isoleert, b.v. bij de wijze, waarop hij den mensch tot het terrein der waarneembaarheid en der historie herleidt en den God tot dat van het geloof. Wat algemeen waarneembaar is in Christus, is niet de mensch op zich zelf, als afzonderlijke grootheid, die als zoodanig bestaat, als een masker, dat God voordoet. De betrekking tusschen

---

[1]) a. a. O. S. 265.
[2]) a. a. O. S. 313.

het God-zijn en het mensch-zijn is veel inniger dan Brunner het doet voorkomen. Het algemeen waarneembare voor wie niet gelooft, is geen werkelijkheid, maar een schijn, terwijl het voor den geloovige eene verschijning is. Hier wijkt Brunner, zonder het te willen, van de oude Kerk af. Voor deze was de geschiedenis inderdaad de uitdrukking van het eeuwige, het mensch-zijn van het God-zijn. Noch geschiedenis, noch mensch-zijn zijn neutraal. De oude Kerk zou ook niet aansprakelijk willen zijn voor wat Brunner als „mythologisch'' invoert, nl. „als in einer ganz bestimmten Weise unangemessen'', of voor zijn spreken van den „Zeitmythus'' als „das geschichtliche Geschehen als Gottestat, der Ausdruck für den persönlichen Gott und seine Bewegung zum Menschen.'' Hij heft intusschen het onderscheid weer op, als hij zegt: „Dieser Zeitmythus aber ist Gottes eigenes Tun... Er selbst ist der Urheber dieses Mythus. Denn dieser geschichtliche Mensch ist Gott. Gewiss uneigentlich ist er es, denn das ist sein Inkognito; aber er ist es. Die bildliche Rede ist also Gottes eigenes Wort: sein Gekommensein in Gestalt eines wirklichen Menschen... Gott selbst hat sich, den Unkennbaren, erkennbar gemacht, er selbst hat das Identitätszeichen gesetzt zwischen diesem Endlichen und seiner Unendlichkeit, zwischen diesem Geschichtlichen und seiner Ewigkeit.'' [1]) Hier schijnt Brunner alles terug te nemen wat hij te voren gezegd heeft over de onderscheiding tusschen het goddelijke en het menschelijke. Hetzelfde wat wij te voren gezegd hebben over de psychologische zijde van Brunner's uitzetting geldt hier van de logische. Beide bevredigen niet. Intusschen komt het bij Brunner niet in de eerste plaats hierop aan; het gaat bij hem uitdrukkelijk niet om het hoe, maar om het dat: „das Kommen Gottes, zu uns''. In elk geval houdt Brunner aan de volle godheid van Christus, voor het geloof wel te verstaan, vast. De kenósis-leer gaat van geheel andere onderstellingen uit. Het is dus daarom niet juist, als men bij hem „die nagloei van de reeds ondergegane kenotiese son,'' meent op te merken. [2]) Daarvoor is Brunner veel te dialectisch. Hij behoort niet tot de mannen van de verkorte, maar van de volledige incarnatie. In zijne „godsdienstphilosophische'' toelichting daarvan ligt het bijzondere. Maar dit niet bevredigend, minder nog dan de „dogmatische'' van Barth.

---

[1]) a. a. O. S. 352.
[2]) Jac. J. Müller, Die Kenosisleer in die Kristologie sedert die Reformasie, 1931, bl. 76.

Aan de houding der dialectische theologie is die van Karl Heim verwant. Hij gaat uit van de „durch prophetische Intuition entstandene Gesamtanschauung, die den Uraposteln seit dem Pfingstereignis aufgegangen war.'' Dit is de Christus „wie ihn der Glaube der neutestamentlichen Gemeinde sieht.'' [1]) De zin voor wat hij in zijn laatste werk [2]) verschillende dimensies noemt, dus voor de verschillende velden en sferen van zijn en leven, laat zich ook gelden t. a. van de verhouding van het goddelijke en het menschelijke in Christus. Heim is zich bewust van de menschelijke gebondenheid aan tijd en ruimte. Dit heeft ook zijn beteekenis voor de openbaring: „Wenn sich uns Gott offenbaren will, so muss er also in einer sichtbaren Wirklichkeit der Erfahrungswelt zu uns kommen. Er muss „Fleisch'' werden und unter uns wohnen.'' [3]) Hierbij wordt de betrekking tusschen de beide „dimensies'' niet alleen negatief opgevat, als die tusschen geloof en geschiedenis. Toch meent Heim, dat in Christus iets geheel nieuws is tot stand gebracht. Het is eene „Ursetzung'', die dus eigenlijk alleen negatief kan worden uitgedrukt. Zie hier de erkenning en de huldiging van de onvergelijkelijkheid der verschijning van God in den God-mensch, die tot eene andere orde dan de ruimte-tijdelijke, aanschouwelijke wereld en de categorieën van het verstand behoort. De spanning tusschen ootmoed en goddelijke volmacht in Christus is niet op te lossen. Hij is geen half-god, geen midden-wezen, geen heros of genie. Elke „verklaring'' van het geheim van den God-mensch is ketterij, zooals in de geschiedenis overvloedig is gebleken. Het dogma heeft daarom vooral den zin van elke „verklaring'' te wraken en het geheim te waarborgen. Daarom moeten b.v. het patripassianisme en de kenósis-leer worden afgewezen. Eveneens de opvatting van Schleiermacher, met haar herleiding van goddelijk en menschelijk tot activiteit en passiviteit en die van Ritschl met haar dynamisch monisme, dat zijn en willen, wezen en wil, doet samenvloeien, zoodat wils-eenheid wils-identiteit wordt en het patripassianisme wordt ingehaald. Empirisch kunnen wij ons alleen eene wils-eenheid van mensch en God voorstellen, maar krachtens ons volstrekt vertrouwen op Jezus nemen wij bij hem eene wezenseenheid met God aan. Jezus is dus zoowel met den mensch als met

---

1) Karl Heim, Leitfaden zur Dogmatik², 2r B.. 1916, S. 8, 10.

2) Karl Heim, Der Evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart. 1r B. Glaube und Denken, 1931.

3) Karl Heim, Leitfaden zur Dogmatik, 1r B. I, S. 44.

God één, in wil en in wezen. Zie hier het geheim van zijn Godmenschheid.

De houding van Heim is, evenals die der dialectische theologen, bewust critisch, stug-critisch zou men kunnen zeggen, in zooverre elke verklaring van de incarnatie en den geïncarneerde wordt afgewezen. Intusschen is Heim minder radicaal; men zou kunnen zeggen: hij is minder uit op de paradox. Hoe dit zij, evenals de dialectische theologie voelt hij zich, en is hij inderdaad, verwant aan die der Kerk, toen deze voor en na formuleerde wat de incarnatie is, en vooral scherp formuleerde wat zij niet is. De incarnatie als zaak van geloof en dit geloof als van zeer praegnanten aard, d. i. als verzoenings- en verlossingsgeloof, wordt hierbij wel zeer scherp belicht.

Wij kunnen in dit verband ook Paul Althaus noemen, die de stelling poneert: „Die Christologie hat nur ein Thema: die Gottheit Christi. Diese Christologie heisst Selbstbesinnung des Glaubens über die Gotteserfahrung an Jesus Christus.'' [1]) Deze godheid van Christus heeft te doen met geloof en aanbidding. Hij sluit zich geheel bij Heim aan en bij diens „Christologie des Glaubens'' met haar spanning tusschen godheid en menschheid, welke de enhypostasie afwijst.

Bij de Angelsaksische, speciaal bij de Anglicaansche theologen is deze belichting veel minder scherp, omdat zij geneigd zijn de incarnatie als hoogsten vorm van eene opklimmende openbaring en mededeeling van God op te vatten. Analogie, niet paradoxie is hier de leus.

Als voorbeeld diene F. J. Hall, die de Anglicaansche theologie in haar hoog-kerkelijken, sterk tegen het oude dogma aanleunenden vorm vertegenwoordigt en de Reformatie, bepaaldelijk Luther, afwijst ook ten opzichte van dit leerstuk. Hij noemt de incarnatie den climax van cosmische evolutie of involutie. Zij is een wereld-drama, geen wijsgeerige conceptie. Daarom is zij centraal, zoowel voor de schepping als voor de her-schepping. Zij is een mysterie, meer zaak van uiteenzetting dan van onderzoek. Hall noemt Gods bestuur twee-voudig: cosmisch en moreel. In beide opzichten heeft de Logos zijn plaats. Vooral in het laatste. Daarom is de Kerk de eigenlijke sfeer der incarnatie. „The church and her sacraments constitute

---

[1]) Paul Althaus, Christologie des Glaubens, in: Theol. Abhandlungen Ihmels dargebracht 1928, S. 280. Vgl. Zeitschr. f. syst. Theol., Th. II S. 281 ff, 301 ff.

an extension of the Incarnation". [1]) Overigens ontwikkelt hij zoo streng mogelijk de uitspraken van de Kerk, bepaaldelijk die van Chalcedon. Er is geen „open combination" van het goddelijke en het menschelijke, wèl een „convergence in a common ego or self". Dit is dan het goddelijke. Wèl is er een menschelijke wil en bewustzijn, maar geen menschelijk zelf of persoon. Christus' menschheid is een ware menschheid, maar deze „never had a personal ego other than that of the eternal Son of God." [2]) De eenheid van het goddelijke en het menschelijke is niet wezenlijk, direct, maar zij is indirect, als zaak van gave. Hall spreekt, met de oude Kerk, van de gratia unionis. Hij vindt ook het verlossende woord in den term en-hypostasie, die tegelijk an-hypostasie beteekent: de menschheid heeft zelve geen persoonlijk bestaan, maar zij vindt dit in de persoon van den Zoon van God. In zooverre is Hall geheel oud-kerkelijk. Als hij gaat ontleden en verklaren verlaat hij soms het spoor, door b.v. te spreken van „human self-consciousness", waardoor hij de vraag wakker roept in hoeverre bewustzijn zonder zelf-bewustzijn d. i. onpersoonlijk, mogelijk is. Dit doet echter niets af van den opzet van Hall om trouw te blijven aan de letter, de uitlegging en vooral den geest van het oude dogma. Het bewijst alleen — men denke ook aan de wijze, waarop hij de incarnatie min of meer als natuurlijk, als climax, opvat — dat hij geneigd is in alles den overgang te laten gelden, niet den sprong, tusschen het natuurlijke en het bovennatuurlijke, het menschelijke en het goddelijke. Daarom is hem de incarnatie, religieus èn in het algemeen, zooveel waard, als de sleutel van wereldbeschouwing en levenshouding.

Deze waardeering van de incarnatie is algemeen bij het Angelsaksische Christendom. Zij wijst heen naar de continuïteit, die in de Anglicaansche Kerk zoo veel macht heeft en die beteekent een innerlijke verwantschap tusschen de Anglicaansche en de R.-Katholieke Kerk. Formeel blijkt deze uit de wijze, waarop het natuurlijke en het bovennatuurlijke, het redelijke en het bovenredelijke worden verbonden; materieel uit de wijze, waarop de verhouding tusschen God en mensch, bepaaldelijk de via salutis, de heilsweg, wordt geteekend, als een van samen-gang en op-gang, van genade en van vrijen wil, zij het al onder het stage initiatief

[1]) F. J. Hall, o. c. p. 165.
[2]) l. c. p. 134.

van God. De nauwe verwantschap tusschen God en mensch vormt hierbij den vasten grondslag. [1])

Dit is een der beide vaste punten van de reeds genoemde studie van Relton. Hij gaat uit van „the essential affinity'' tusschen God en mensch, die niet alleen Grieksch, maar ook Israëlietisch is. [2]) Daarnaast staat dan de onoplosbare twee-heid van God en mensch. Deze domineert, ook in de persoon van Christus. Deze is psychologisch niet te verklaren, want de psychologie heeft slechts te doen met de gegevens van onzer een en het is een petitio principii, dat Christus niet slechts onzer een is. Er is sprake van „a unique consciousness human and divine, a single consciousness.'' [3]). Relton noemt de persoon van Christus het bankroet der menschelijke logica. Hij vindt uitkomst in de oude leer der enhypostasie. Dit beteekent, dat hij vóór alles de eenheid wil handhaven en deze als persoonlijk. Het gaat niet aan zonder meer eene onpersoonlijke menschheid aan te nemen. Immers „the human personality is the most distinct and characteristic constituent of human nature.'' Toch is deze niet zelfstandig aanwezig. Zij is veeleer opgeheven in de goddelijke persoon. De mogelijkheid hiertoe is gegeven in de verwantschap tusschen God en mensch. Er is immers „a human element in God''. Vandaar dat het „starting-point'' bij Christus is „a perfect divine personality entering into, taking up into himself our human nature.'' Dit werkt door in de Kerk met hare sacramenten en in de geloovigen. Het gaat om „the attempt on the part of the Divine to become incarnate in his body the church and to reproduce himself in men transformed.'' Zoo ontstaat eene mystieke vereeniging. Intusschen is dit alles wèl te onderscheiden van de incarnatie zelve, als de doorwerking van deze. Immers, wij zijn menschen, terwijl Christus God is; wij zijn zondig, terwijl Hij het niet is. Relton legt op de leer der enhypostasie bijzonderen nadruk. [4]) In hoeverre deze leer „conceivable to the human mind'' kan worden geacht is eene vraag, juist omdat Relton deze leer niet beschouwd wil zien als de toepassing van de wijsgeerige, speciaal Aristotelische, onderstelling, dat het bijzondere in het algemeene is opgesloten. Dit zou beteekenen, dat het éène goddelijke

---

[1]) Illustratief is in dit verband de figuur van Kardinaal Newman. Vgl. J. H. Gunning, Henry Newman, 1933.

[2]) H. M. Relton, A study in Christology, 1917, p. 123, 199.

[3]) l. c. p. 194.

[4]) l. c. p. 223, sqq.

de samenvatting is van het vele menschelijke en de wezenlijke onderscheiding van beide te niet doen. De Logos is niet slechts de idee van mensch of de ideale mensch. Hij is, ook volgens Relton, vóór alles God, zij het al ook het oorspronkelijke beeld van wat als afbeelding in de schepping openbaar wordt. Zoo dient dan de enhypostasie eigenlijk alleen als vorm voor de onderstelling, dat er eene zoodanige verwantschap is tusschen God en mensch, dat de laatste onvoorwaardelijk in dienst van den eerste kan treden, dat hij geheel, met zijn denken, willen en voelen, orgaan van God kan worden. Wij zullen hierop nog terugkomen en ons herinneren, dat en hoe Relton aan de oude leer der enhypostasie een nieuwe, psychologisch gemotiveerde, wending heeft trachten te geven. Zijn boek is eene merkwaardige verbinding van oud en nieuw. Soms, zooals t. o. van de zelf-beperking en het lijden van God, is het alsof hij beide mogelijkheden herleidt tot twee verschillende gezichtspunten. [1]) Hij is in zooverre de typische vertegenwoordiger van de Anglicaansche theologie, die hier haar geliefde via media, den middenweg, die de eenzijdigheden geacht wordt niet uit te sluiten, maar te verbinden, met groote waardigheid bewandelt.

Een der laatste en uitvoerigste proeven van behandeling van ons onderwerp is gegeven door L. S. Thornton, bij wien de verbinding van oud en nieuw, godsdienst en wetenschap, een eigenaardigen vorm aanneemt. Hij wendt zich af van wat hij door Otto vertegenwoordigd acht als: de eenzijdige opvatting van God, die losgemaakt wordt van al wat is. God is wel transscendent, maar tegelijk immanent en dit toenemend, als eene „interpenetration''. God is de Activiteit zelve. Vandaar dat ook de godsdienst niet iets op zich zelf is, maar verbonden met alle „activities'' van den geest, „comprehending and embracing all aspects of reality''. Openbaring en ervaring beantwoorden aan elkaar. Zij is iets normaals, maar door de zonde neemt zij den vorm van verzoening aan. De hoogste openbaring is de religieuze en deze bereikt haar hoogtepunt in de lichaamlijkheid. Zoo heeft de incarnatie een universeele beteekenis. Maar zij draagt een bijzonder karakter, omdat de wereld in het ongereede ligt. „The doctrine of the Incarnation declares that Jesus Christ is Absolute Actuality incorporated into history in the form of concrete individuality. In the language of theology Jesus Christ is very God and very man. He possesses the whole

[1]) Vgl. l. c. p. 235, 254, sq.

„nature" of God and the whole „nature" of man." [1]) Elders heet het: „He became finitely individual in His human organism, because the formative principle of individuation in creation flows from Him. But although He became finitely individual in His human organism, He is not in Himself a finite individual. For He is not an organism but the Creator, who has taken organic creation into union with Himself." [2]) De lezing van dergelijke formuleeringen, waar het wijsgeerige in het religieuze taalgebruik overgaat en omgekeerd, zou doen vermoeden, dat het een en het ander eigenlijk hetzelfde betreft. Dit vermoeden rijst, als men de parallellen en analogieën opmerkt, die Thornton telkens te pas brengt, zoodat de incarnatie een speciaal geval of hèt speciale geval is van de verbinding van wat godsdienstig als God en mensch of schepping, openbaring en geloof, en wijsgeerig als eeuwigheid en tijd, wereldorde en wereldverschijnsel, intuïtie en rede kan worden onderscheiden. Thornton zegt zelfs: „we may say that the Incarnation was an incorporation of Absolute Actuality into history and of the eternal order in its wholeness into the time series. But on the other hand we must also say that it means the taking up of the human organism on to the level of deity." Toch is dit niet het eerste, directe. „The principal foundation for our faith in the Incarnate Lord must always be the gospel revelation of the Son of God together with an apostolic experience of the redeeming activity."[3]) Deze geheele studie brengt ons t. a. van de incarnatie als geloofswerkelijkheid niet verder — integendeel. Zij tracht haar in een wijsgeerig en kennistheoretisch verband te leggen en aannemelijk te maken als de formule ter verklaring van de geheele werkelijkheid en de idee, die deze uitdrukt. Hier valt dus de nadruk op den Logos, min of meer gelijk op als scheppende en verlossende macht.

Wij zouden uit de Angelsaksische sfeer, met haar synthese en analogie, haar cumulatie en inclusiviteit nog tal van proeven kunnen aanhalen van eene dergelijke verbinding van eene wijsgeerige theologie en eene theologische wijsbegeerte, waarbij beide leden te kort komen aan wat het meest waardevol is: hun eigen gebied en methode. [4]) Het is zelfs de vraag of hier wel van eene „volledige incarnatie", tenzij dan overdrachtelijk, kan worden

---

[1]) L. S. Thornton, The incarnate Lord, 1928, p. 223.
[2]) l. c. p. 420.
[3]) l. c. p. 315.
[4]) Vgl. b.v. F. Townley Lord, The Unity of Body and Soul, 1929, p. 49, 241 f.

gesproken. In elk geval heeft deze theologie, apologetisch tot het uiterste, ons zeer weinig te zeggen.

Het blijkt ons, dat met „handhaving" der incarnatie zeer verschillende posities kunnen worden aangeduid. In de eerste plaats hebben wij onderscheiden tusschen hen, die de beperkte en die de volledige incarnatie aannemen. De grens tusschen beiden is niet vast. Vooral bij de Angelsaksische theologen komt het voor, dat men oud en nieuw, de onderstellingen van het klassieke geloof der Kerk en de z.g. eischen van het moderne leven en denken tracht te verbinden. Zoo zou bisschop Gore, dien wij onder de eerste groep hebben gerekend, ook onder de tweede met vele van zijne stellingen plaats kunnen vinden. Wij hebben ons dus moeten laten leiden door de wijze, waarop het accent valt. En ook onder hen, die de incarnatie onverkort willen handhaven, komt groote verscheidenheid voor. Sommigen handhaven gelijkelijk den vorm en den inhoud; anderen zoeken voor den ouden inhoud naar nieuwe vormen; nog anderen meenen te zien, dat met de vormen ook de inhoud wijziging ondergaat en denken daarbij aan verheldering van inzicht en vermeerdering van geloofsbezit in de Kerk en bij de enkelen. De dialectische theologie met haar paradoxie bijna quand même is wel geheel anders dan de Anglicaansche met haar via media. De incarnatie geeft tot deze verscheidenheid zelve aanleiding en stof, omdat zij eenerzijds de onderscheiding, andererzijds de vereeniging van God en mensch uitdrukt. En in beide gaat het om wat wij Brunner hoorden noemen: „Das Kommen Gottes zu uns" en wat bij Relton heet: „the advent of the Divine in it." Dat het zeer verschillend wordt opgevat en geïnterpreteerd kan ons eigenlijk niet verwonderen.

IV. SAMENVATTING

Als wij het beweeglijke beeld van den tegenwoordigen toestand t. a. van de incarnatie in zijn geheel goed trachten te zien, blijkt wel zeer duidelijk, van hoeveel belang deze grootheid is. Direct of indirect, bewust of onbewust, beheerscht zij de theologische en religieuze houding van den enkele, de groep of de Kerk. Men kan zeggen, dat er belangrijker geloofsartikelen zijn, b.v. dat betreffende de rechtvaardiging door het geloof of de verkiezing, in zooverre deze te doen hebben met de wijze, waarop de mensch tot God in

de rechte verhouding komt te staan. Maar hierbij gaat het dan toch om de realisatie of applicatie van wat door de incarnatie is te weeg gebracht, niet slechts ideëel, als mogelijkheid, doch reëel, als een werkelijk herstel van de rechte verhouding tusschen God en mensch. De incarnatie is dus het kristallisatiepunt van alles wat over de religie, d. i. de betrekking tusschen God en mensch — en, wijder opgevat, de wereld — kan worden geloofd. Wat, wijsgeerig uitgedrukt, de relatie is tusschen transscendentie en immanentie, statisch en dynamisch, reëel en ideëel, existentieel en contemplatief; of ethisch, die tusschen normaal en abnormaal; of ethetisch tusschen harmonisch en disharmonisch, wordt hier religieus geheel gerealiseerd en geabsoluteerd. Vandaar dat ten aanzien van de incarnatie de geesten uiteengaan. Vandaar ook, dat zij, die haar niet kunnen aanvaarden, toch niet gaarne met haar willen breken. Het is ons gebleken, op hoevele wijzen men van de incarnatie tracht te redden wat men in haar voor waardevol houdt, hetzij door haar geheel uit de z.g. mythologische sfeer in de historische, of uit de ideëele in de reëele, of uit de metaphysische in de ethische te transponeeren, hetzij door bepaalde trekken, zooals de volmaakte religieuze persoonlijkheid, van haar vast te houden, hetzij door met behulp van zekere dogmatische of wijsgeerige motieven of begrippen, als kenósis of progressie, haar aannemelijk te maken, d. i. in te voegen in een meer algemeene categorie. Vandaar dat ons gebleken is hoe moeilijk het soms is verwerping en handhaving der incarnatie, en in het laatste geval beperkte en volledige aanvaarding, scherp te onderscheiden. Toch moet deze onderscheiding, hoezeer practisch moeilijk, principieel worden gemaakt, omdat zij inderdaad berust op de meest wezenlijke onderscheiding, welke bestaat, nl. die tusschen God en mensch en den aard van de betrekking tusschen beiden. Zijn God en mensch één, of gescheiden, of onderscheiden? Komt het initiatief en de leiding van boven of van beneden, of bestaan zij in de samenwerking van beiden? Is de betrekking gegeven, zoodat zij als een onderstelling mag gelden, die slechts behoeft te worden bewust en actief gemaakt, of moet zij worden gelegd als een gave, een schepping van Godswege?

Al deze vragen kristalliseeren zich als het ware in de incarnatie. Vandaar dat de houding, die t. a. van haar wordt aangenomen, pleegt samen te gaan met die, waarin men in het algemeen ten opzichte van God staat. De oude Kerk en de gnostiek, Augustinus

en Pelagius, de Alexandrijnsche en de Antiocheensche school, Thomas Aquinas en Duns Scotus, Calvijn en de Socini, de orthodoxie en het modernisme, de dialectische en de ethische theologie — ziedaar tegenstellingen, waarvan men gemakkelijk de kenteekenen zou kunnen aflezen op de schaal der incarnatie. De meerdere of mindere aannemelijkheid — hetzij dan voor de rede of den wil — van de betrekking tusschen God en mensch, of de volstrekte verwerpelijkheid van de vermeende feitelijke betrekking en het herstel daarvan alleen als mogelijk door een ingrijpende daad van God zelf, ziedaar de tegenstelling, die de geesten scheidt. Geschematiseerd of gestiliseerd wordt zij in de incarnatie uitgedrukt.

Daarom is het van zooveel belang tusschen vorm en inhoud, uitdrukking en onderstelling wèl te onderscheiden. Ziehier mede de taak der theologische bezinning. Het is dus niet overbodig, maar onmisbaar, dat wij kennis nemen, zoo nauwkeurig mogelijk, van de verschillende vormen, waarin de incarnatie is en wordt opgevat.

Wij hebben getracht rekening te houden met de beide eischen: formeel met dien van het trekken van principieele onderscheidings- en scheidings-lijnen; materieel met dien van de zorgvuldige analyse der geestesgesteldheden, die door deze onderscheidingen worden getroffen. Alles is beter dan wat Tennant noemt een „confused eclecticism", dat hij beschrijft als „truth being on one page identified with correspondence, with historical or metaphysical fact, on another with satisfaction of feeling, on another with expression of value, value being now of one kind and now of another. It is not sufficiently generally realised how wide apart and mutually inconsistent are the endeavours to ground christian belief on objective certainty and on subjective certitude respectively and how futile it is to base belief partly on the one and partly on the other". [1]) Dergelijk verward eclecticisme heeft zich van de incarnatie dikwijls en gaarne meester gemaakt. Te onrechte. Want de incarnatie, zooals deze als geloofswerkelijkheid bedoeld is, heft zich, als uitdrukking van de persoonlijke twee-eenheid van God-zijn en mensch-zijn en deze als mysterie der godsvrucht, welbewust boven deze verwarring uit.

---

[1]) F. R. Tennant, Questions preliminary to critical Reconstruction in Theology. The Constr. Quarterly VIII p. 19

HOOFDSTUK X

DE DUURZAME PLAATS DER INCARNATIE

I. INLEIDENDE OPMERKINGEN

Als het voorafgaande ons iets geleerd heeft, dan is het eenerzijds de groote beteekenis der incarnatie als geloofswerkelijkheid, andererzijds de moeilijkheid om voor deze beteekenis plaats te vinden in het leven en het denken van den enkele en de Kerk. Vandaar dat de incarnatie zulk een critisch karakter draagt. En dit in dubbelen zin. In de eerste plaats wordt op haar critiek geoefend, omdat zij zoo diep ingrijpt in de werkelijkheid van den mensch en de wereld, over de geheele linie. Dit beteekent dus in de tweede plaats, dat zij critiek oefent. Wij moeten dus met haar rekening houden, zooals men trouwens altijd gedaan heeft, hetzij om haar te handhaven, hetzij om haar te verwerpen. De vraag is nu: Indien wij haar handhaven, hoe doen wij dit, nl. in hoeverre en in welken vorm? Deze vraag valt samen met wat ons te voren gebleken is uit de critiek van den modernen tijd en de situatie van het heden. Is de incarnatie zelve, d. i. haar inhoud en de onderstellingen hiervan, te handhaven? En vervolgens: Op welke wijze handhaven wij haar? Is zij uitsluitend geloofs-waarheid, in den zin van het mysterie, dat voor het geloof geldt? Of vraagt deze waarheid ook om eene uitdrukking in de taal- en denkvormen, die de onze zijn en bevat zij bestanddeelen, die consequenties hebben voor ons leven en denken in het algemeen? Al verandert het geloof zelf niet, en veel minder nog datgene, waarop het zich richt dan dit gericht-zijn zelf, toch kan het eene verschillende houding aannemen, omdat het het geloof is van menschen, die zich in een bepaalden toestand bevinden. De verschillende artikelen van het geloof treden voor of na meer of minder op den voorgrond. Dit is reeds in de H. Schrift, b.v. bij de verschillende apostelen — men vergelijke Paulus en Jacobus — het geval en bij denzelfden apostel in verschillende relaties van tijd of leeftijd — men vergelijke den brief aan de Romeinen met die aan de Ephesiërs en de Colossensen. Zoo is het ook in de geschiedenis der Kerk, juist omdat de Kerk een geschiedenis heeft en deze als eene van strijd en daarin van tegenstellingen en eenzijdigheden. Vandaar dat b.v. in den tijd der Reformatie de incarnatie niet zóó op den voorgrond stond als

m. n. in de eerste eeuwen der Kerk. Het geloof en de rechtvaardiging door het geloof beheerschten zóó zeer het veld, dat de onderstelling van beide, de incarnatie, veelszins bleef rusten, ook omdat zij aan beide zijden als onderstelling werd geëerbiedigd. Ziehier het geheim der actualiteit. Een plaats aan het beste venster heeft geen waarde, als het geen uitzicht geeft op den stoet, die juist voorbij trekt. Dit beteekent niet, dat de incarnatie ooit aan den geloovige niet zou voorbijgaan. Maar het is mogelijk, dat hij haar niet in de eerste plaats ziet, omdat zijn blik op andere figuren van den heiligen stoet is gespannen.

Intusschen is ons gebleken, dat in onzen tijd de incarnatie meer dan te voren in het middelpunt wordt geplaatst. In het afgetrokkene kan men zeggen, dat zij steeds in het middelpunt staat, theologisch en religieus, en dat het er niet toe doet, of zij daarin door menschen van een bepaalden tijd en kring daarin geplaatst wordt. Maar er bestaat ook eene wetenschappelijke actualiteit. Het is dus van groot belang de vraag te stellen: welke plaats neemt de incarnatie eigenlijk in, als geloofswerkelijkheid, in het geheel van wat als zoodanig in aanmerking komt? Is zij centraal, waarom is zij het en als wat? Dit is de vraag naar den inhoud en de onderstellingen der incarnatie. Beide zijn één, omdat de incarnatie teruggrijpt naar de betrekking tusschen God en mensch in haar wezen, afgebrokenheid en herstel. De behandeling der incarnatie brengt ons dus midden in de theologie en de religie. Deze behandeling is noodig, omdat er zooveel is wat de incarnatie haar plaats schijnt te onthouden, alsof zij eigenlijk tot eene andere orde behoort dan het geloof en de geloofs-betrekking van den mensch tot God. De critiek, vooral die van den modernen tijd, heeft ons hierop overvloedig opmerkzaam kunnen maken. Na de behandeling van de geschiedenis van ons onderwerp en van de critiek, waaraan het is blootgesteld, en ook na de schets der veelszins verwarde situatie, waarin het zich tegenwoordig bevindt, ligt dus een positieve uitzetting voor de hand.

Deze betreft dan in de eerste plaats den inhoud en de onderstellingen, maar in de tweede plaats ook de uitdrukking en den vorm. Wij hebben bij ons historisch overzicht en bij de critiek en hare doorwerking in de tegenwoordige situatie reeds opgemerkt, hoe nauw inhoud en vorm, onderstellingen en uitdrukkingen verwant zijn. Wat wil men anders? Wij hebben ons bewustzijn, onze gedachten en onze taak om uitdrukking en vorm te geven

aan wat tot ons komt en in ons leeft. En dit is niet alleen gelegenheidswerk, om over deze dingen te kunnen beschikken en ze ter kennis van anderen te brengen. Het is ook de vraag in hoeverre geloofsbezit waarde heeft voor ons denken en handelen, onze kennisleer en ons zedelijk besef, onze wereldbeschouwing en levenshouding. Hier doet zich nu de vraag voor, formeel, in hoeverre de bestaande woorden, uitdrukkingen, formules, waarvan de incarnatie-leer sedert eeuwen gebruik maakt, passen bij de taal en de voorstellingen van onzen tijd; en materieel, in hoeverre de denkwijze, waarbij die oude middelen van uitdrukking behooren, nog die is van tegenwoordig. Wat dit beteekent heeft de critiek, die ons heeft bezig gehouden, ons op allerlei wijze geleerd. De vraag is dus: welke betrekking hebben wij aan te nemen tusschen vorm en inhoud, onderstelling en uitdrukking der incarnatie-leer?

Als wij ons bezinnen op de wijze, waarop de incarnatie moet worden behandeld, stelt zich dus de vraag, of wij enkel den ouden inhoud in den ouden vorm, de oude onderstelling in dezelfde uitdrukkingen moeten kleeden, dan wel of van eene herziening en ontwikkeling sprake kan zijn. Relton, die zich met deze vraag bezig houdt, spreekt van „restatement", van „reconstruction" en „reinterpretation." [1]) Hij laat dus den inhoud en de onderstelling intact. Hij acht den vorm en de uitdrukking, den bouw en de verklaring der incarnatie voor vernieuwing vatbaar. Meer dan dit, hij meent, dat zij er om roept, dat zij ze noodig heeft. Intusschen geeft hij niet wat hij belooft, althans wat sommige lezers van zijn boek zullen hebben verwacht. Een en ander zal ons nog blijken. In elk geval rijzen hier belangrijke vragen. Men denke slechts aan die naar de betrekking tusschen het Grieksche en het Joodsche element in dogma en theologie, waarbij zelfs de verrassende mogelijkheid wordt gesteld, dat nu eerst, na een beweging van eeuwen in deze richting, van de Reformatie af, volle ernst zal worden gemaakt met de bevrijding van het geloof van het dwangbuis der Grieksche denk-vormen en wetenschaps-daemonie. Wat valt daarbij weg en wat blijft erbij over? Waarin ligt het wezen der incarnatie, in de eerste plaats religieus opgevat? En reikt zij ook verder? Deze vragen zijn urgent. Het is niet voor niet, dat ook zij, die op de incarnatie prijs stellen, de kenósis-leer te hulp roepen of de progressie der incarnatie voorop stellen om haar aannemelijk te maken,

[1]) Relton, o. c. p. 199 ff.

niet alleen voor het denken, maar ook, en vooral, voor diepere beseffen, als de eenheid van de persoon van den Christus en de realiteit van zijn eenheid met God en met den mensch. Er is in dit opzicht een zóó ernstig zoeken, op allerlei wijze, dat de vraag naar het *hoe* der incarnatie blijkbaar niet kan worden losgemaakt van die naar het *dat* en het *wat*. Het moet wel een zeer sterk motief zijn, dat een mensch kan verplichten vrede te hebben met wat schijnbaar eene innerlijke tegenstrijdigheid bevat. Het geheimenis moet wel zeer evident zijn en vruchtbaar blijken om niet te worden gemeden, maar te worden aanvaard en zelfs gehandhaafd.

Dit zal leiden tot ernst maken met de critiek, die de incarnatie heeft getroffen, maar toch niet ten koste van den ernst, die met de incarnatie zelve moet worden gemaakt. Zij heeft hierop recht. Daarom stelt zich de eisch van eene proeve, om met erkenning van de rechtmatige critiek op de vormen en uitdrukkingen der incarnatie, deze zelve in zulke vormen uit te drukken als mogelijk is in de taal en de gedachten van dezen tijd. Misschien is er weinig nieuws te zeggen, maar kan het oude anders worden gezegd. Misschien kan dit of dat misverstand worden weggenomen, dit of dat verband gelegd, deze of gene analogie getoond. In elk geval blijft de incarnatie eene geloofswerkelijkheid, die, volgens het oude recept „veeleer negatief dan positief wordt omschreven en, voor zoover het laatste geschiedt, niet zoozeer om gezegd als om niet verzwegen te worden,'' zooals Augustinus het heeft uitgedrukt. Bij zulk eene proeve zal allicht eerst de incarnatie als daad Gods worden opgevat, daarna het geloof in de incarnatie en de theologische uitdrukking hiervan beschreven. Ten slotte zullen dan de gevolgen of de projecties der incarnatie binnen het gezicht komen.

II. INHOUD EN ONDERSTELLINGEN

Als wij een steunpunt zoeken bij de behandeling van wat de incarnatie aan inhoud bevat en op welke onderstellingen zij rust, is dit alleen te vinden, als zij als geloofswerkelijkheid wordt aanvaard. Deze woord-verbinding heeft hare moeilijkheid, zooals elke, waarvan het woord werkelijkheid deel uitmaakt. Deze is nl. iets wat nooit in eenige categorie van den menschelijken geest kan ingaan. Deze is zich er alleen van bewust, dat er iets is, wat niet tot hem behoort en waarover hij niet beschikt. Hij stuit er op of het dringt zich aan hem op, en hierbij wordt hij zich er van bewust,

dat het iets anders is dan hij zelf. Dit algemeene kenmerk der werkelijkheid is zeer formeel. Het laat plaats voor allerlei soorten van werkelijkheid. Zij doet zich aan de ervaring voor, de zinnelijke of de geestelijke, en alles wat de mensch weet of meent te weten ontleent hieraan zijn stof. Vandaar dat de werkelijkheid, hoe critisch, hoe behoedzaam zelfs en achterdochtig, de mensch tegenover haar moge staan, toch het karakter draagt van het geheimzinnige anders en meer, dat aan het denken voorafgaat en dit beweegt en voedt. Wij hebben hier te doen met eene werkelijkheid van zeer bijzonderen zin, niet die der ervaring, der intuïtie zelfs, maar die des geloofs. Van het woord geloof geldt hetzelfde wat wij ten opzichte van het woord werkelijkheid opmerkten, dat het in elke woordverbinding zijne moeilijkheden medebrengt. Het kan in een algemeenen en in een bijzonderen zin worden gebruikt. Beide woorden komen b.v. te pas, als het er op aankomt de analogie aan te wijzen ten overstaan van een louter verstandelijke kennis. Zoo zegt Frommel: „Le sentiment (d'autorité divine) était le résultat d'une impression morale immédiate, d'une intuition directe de la volonté et non d'une conclusion intellectuelle. Il se fit jour spontanément dans le peuple tout á l'entrée du ministère de Jésus." [1]) Dit is „geloof", ja, maar deze analogie mag ons niet beletten het geloof, waarvan hier sprake is, nl. ten aanzien van de incarnatie, in zijn bijzonder karakter af te zonderen. Wat het volk gaf te zien, toen Jezus in Galilea optrad, bewijst voldoende, dat er verschil is tusschen geloof en geloof. Dat geloof heeft op het mysterie van het kruis en daarmede op dat der incarnatie schipbreuk geleden. Het geloof, waarvan hier sprake is, is iets, om met Kierkegaard te spreken, van existentieelen aard. Het gaat om het bestaan van den mensch, voor God; om zalig worden of verloren gaan. Het draagt een beslissend karakter. Het is de fides salvifica, het zaligmakend geloof, waarop de Reformatie zoo aandrong. Wij bevinden ons dus op eigen terrein, op gewijd gebied. Het gaat om de werkelijkheid van God, die zich ons openbaart en wiens openbaring ons in het geloof bereikt. Hier geldt het woord van Jezus: „Niemand kent den Zoon dan de Vader en niemand kent den Vader dan de Zoon en dien het de Zoon wil openbaren." [1]) En dat van Paulus: „Niemand kan zeggen: Jezus is de Heer, dan door den Heiligen Geest." [1]) Elke

1) Gaston Frommel, o. c. T. II p. 133.
2) Matth. 11 : 27.
3) 1 Cor. 12 : 3.

werkelijkheid heeft iets onberekenbaars en onverklaarbaars. Zij geldt nooit zonder een vóór-oordeel, waarvan het denken over haar uitgaat. Men heeft t. a. van de geloofs-werkelijkheid gesproken van „die metaphysische Position der Theologie" en „das transzendentale Vorurteil." Dit zijn wijsgeerige uitdrukkingen, die als zoodanig voor het geloof en de theologie niet gelden. Wèl verduidelijken zij de situatie, welke deze is, dat elke werkelijkheid eene dergelijke vooronderstelling, nl. van zich te laten gelden vóór en onafhankelijk van het bewustzijn, medebrengt. Intusschen, van de werkelijkheid, waarmede het geloof te doen heeft, geldt hetzelfde wat van het geloof zelf geldt: zij draagt een zeer bijzonder karakter en moet van elke andere werkelijkheid worden onderscheiden. Zij gaat ook niet in het geloof in, zoo min als de gewone werkelijkheid in het denken. Het geloof wordt er door aangegrepen en stuit er telkens op. Vandaar dat ten aanzien van God, deze Werkelijkheid bij uitnemendheid en zijn komen tot ons in de incarnatie, de reserve zich altijd laat gelden, die telkens er toe leidt veeleer te zeggen hoe het nièt, dan hoe het wèl is.

Deze werkelijkheid, waarmede de incarnatie te doen heeft, is dus die van God, d. w. z. niet van God-op-zich-zelf, maar zooals Hij zich merkbaar en kenbaar maakt. De incarnatie ziet deze openbaring uitgedrukt niet slechts in dingen of toestanden, in daden of woorden, maar als persoonlijk, d. w. z. in den vorm van Iemand, in wien God zich kenbaar maakt. En deze iemand komt ons zóó nabij, dat hij de bestaanswijze van een mensch heeft en daarin God zoo veel maar mogelijk is uitdrukt. In Hem is dus het God-zijn en het mensch-zijn vereenigd. Men heeft getracht dit zóó te verklaren, dat deze vereeniging het kenmerk is van elke menschelijke persoon. Deze berust toch, zoo construeert Frommel, op de „ăction initiatrice de Dieu" en de „réponse de l'homme". [1]) Maar het is duidelijk, dat dit ten aanzien van de incarnatie niet anders beteekent dan eene zwakke analogie, die eigenlijk niets beteekent voor wat zij wil verduidelijken. Immers de mensch, elk mensch in zijn geschapenheid, dankt zijn bestaan zelf aan God, d. i. de geheele onderstelling van actie en reactie ligt buiten en vóór zijn bestaan. Hier is het geheel anders. Als incarnatie iets beteekent, dan is zij de mededeeling van God zelven, niet slechts indirect, gebroken, en wel in een menschelijk schepsel, zoodat in den

[1]) Gaston Frommel, o. c. T. II p. 217.

geïncarneerde God zelf ons nabij komt; niet alleen voor zooveel een mensch Hem ons nabij brengen kan. In zooverre heeft het beeld van het incognito zin, omdat het niet zoozeer op de menschelijke bestaanswijze als op de goddelijke kracht aankomt.

Wij staan dus bij de incarnatie voor iets oorspronkelijks, iets wat niet tot andere vormen herleidbaar is. Zij brengt haar eigen categorie mede, die zij tegelijk voor zich zelve behoudt. Zij is, volgens het woord van Gerretsen, een oerfeit [1]), zooals Heim het uitdrukt, eene „Ursetzung" [2]), waarvan men zekere analogieën kan vinden, maar die zelve buiten vergelijking valt. Hetzelfde geldt b.v. van de schepping en de geschapenheid t. a. van alle levens-ontwikkeling en -verandering; of van den dood t. a. van alle levens-vermindering; of van de aanbidding t. a. van allen eerbied en vereering zelfs.

In zooverre nu de incarnatie zich als geloofswerkelijkheid opdringt, beteekent dit, dat zij zich niet laat ontleden tot eene twee-heid, al naar mate het oogpunt is, van waaruit men haar beschouwt. Men gaat dan onderscheiden tusschen den mensch Jezus en de waardeering van den mensch als goddelijk, zoo niet als God. Men onderscheidt de historische van de religieuze, de wetenschappelijke van de practische houding. Hierbij wordt de incarnatie van goddelijke daad tot menschelijke activiteit herleid, wijsgeerig uitgedrukt van transscendent transscendentaal gemaakt. Natuurlijk kan men beide als één opvatten, in zooverre er slechts één geest, één activiteit is, die beurtelings als goddelijk en als menschelijk, als één of als veel, als absoluut of als relatief wordt gewaardeerd. Maar hiermede wordt dan toch van te voren beslist over de incarnatie en deze herleid tot iets wat zij niet wil zijn, tot iets, waarvan zij juist het tegendeel wil zijn. Het is immers hare pretentie, dat zij eene openbaring van God is aan en voor den mensch, iets van Boven, waartoe de mensch uit eigen hoofde nooit komen kan. M. a. w. de onderstelling der incarnatie is de twee-heid van God en wereld en deze tot tegen-strijdigheid verscherpt, en de goddelijke wil om hieraan door een unieke daad van openbaring een eind te maken. Dit miskent b.v. Thieme, als hij de twee-naturen-leer herleidt tot wat hij noemt de „zwei-Einstellungslehre", de historische en de religieuze „Einstellung", en spreekt van „zwei Funktionen, die ein Gesamtbild bezeugen".

---

[1]) J. H. Gerretsen, t. a. pl. bl. 28.

[2]) Karl Heim, Leitfaden zur Dogmatik 2r T. S. 59.

Hij beroept zich daarbij op het onderscheid tusschen het antieke en het moderne denken. Oudtijds dacht men „gegenständlich", tegenwoordig heeft men te doen met den „zum Gegenstand hinstrebender Akt." [1]) Oudtijds was de geest receptief, tegenwoordig actief. Dit is de houding, die wij reeds vroeger hebben opgemerkt en die uitdrukt de souvereiniteit van den geest, welke ten slotte geen andere is dan die van den mensch. Als deze houding de laatste is, is het pleit beslist. Maar de incarnatie onderstelt juist, dat deze houding onhoudbaar is. Zij plaatst zich critisch boven haar. Het gaat hier niet alleen om de tegenstelling van idealisme en realisme, van geest en existentie, van immanentie en transscendentie. Al deze onderscheidingen zijn slechts transposities van de groote, oorspronkelijke onderscheiding tusschen God en mensch, Schepper en geschapenheid. Deze onderscheiding geldt ook en ten slotte allermeest van de religieuze sfeer. Het is een waan, die den Christus in ons tot den eenige maakt. Terecht zegt Tennant: „The spiritual experiences of our exalted moments doubtless find with us their natural explanation in the doctrine of a living indwelling Christ. But the doctrine can not be extracted from the experiences — it must be brought to them from elsewhere — from the historical, the objective, the real as distinguised from the illusory. Only in the great achievement of a Christ, whose life is woven for ever into the objectively known and knowable, we do find solid ground on which to base the christian explanation of the unspeakable movements of the inner life. The Christ of experience is real in fact, because the Christ of history is exalted to the right hand of God." [2])

Het gaat dus om een petitio principii, een beroep op een beginsel, dit, dat in Christus de tegenwoordigheid van God zich als scheppend en dit bepaaldelijk in den zin van her-scheppend, kenbaar maakt. Dit is wel de diepste onderstelling der incarnatie. Vandaar dat men haar niet beter benadert dan door haar te laten gelden als daad van God, en deze als verlossend.

Bij de nadere aanduiding der vereeniging van het God-zijn en het mensch-zijn van Christus valt de nadruk op de eenheid, die beide in de persoon hebben gevonden. Er is iemand, die alles wat

---

[1]) R. Winkler, Probleme der Zwei-Naturen-lehre, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, N F III 1922 S. 106 ff.

[2]) F. R. Tennant, Questions preliminary to critical Reconstruction in Theology, The Constr. Quart VIII p. 19.

het God-zijn en het mensch-zijn medebrengt, in zich samenvat, beheerscht, gebruikt, met de bedoeling om het dienstbaar te maken aan de verlossing der wereld. Op deze eenheid heeft de Kerk altijd den nadruk gelegd. Zij is trouwens in het Evangelie vanzelfsprekend. Er is iemand, die spreekt en handelt, die een bewogen hart heeft, van wien iets uitgaat, dat den mensch in het hart grijpt. De eenheid der persoon gaat aan de twee-heid der naturen vooraf. De laatste dienen de eerste. Zij voeren haar kracht toe. Het is van belang, dat een scholasticus bij uitnemendheid, Johannes Damascenus, er den nadruk op legt, dat men de twee naturen alleen onderscheiden, maar niet scheiden mag. Het eerste noemt hij godvruchtig, eerbiedig; het laatste on-godvruchtig, on-eerbiedig. Hier drukt zich de schroom uit voor de levende werkelijkheid, die als zoodanig niet kan worden geanalyseerd: de eerbied voor het geheim der persoon. De Gereformeerde theoloog Zanchius neemt deze woorden met instemming over. [1]) Maar de persoon, waarvan hier sprake is, is de goddelijke. Het initiatief en de leiding zijn in den Christus bij God. Het menschelijke is geschapen en wordt geleid. Dat dit mogelijk is berust in de geschapenheid van den mensch voor God. Hoe men de bijbelsche uitdrukking: „geschapen naar Gods beeld en gelijkenis'' ook moge uitleggen — en zij is in den loop der eeuwen door de theologie zeer verschillend uitgelegd — in elk geval wijst zij aan, dat er iets is wat God en mensch verbindt, niet slechts de geschapenheid als zoodanig, waardoor elk schepsel iets van God, eenig spoor, aan of in zich draagt, maar ook het gericht-zijn naar God, en dat als mensch, die persoonlijk bestaat, d. i. zelf-bewustzijn en zelf-bepaling heeft. Tot het volle mensch-zijn wordt geacht ook het lichamelijk-zijn te behooren. De zin voor het volle mensch-zijn, die in onzen tijd tegenover de eenzijdigheid van het louter geest-zijn of persoon-zijn velerwege op den voorgrond komt, heeft bij de incarnatie altijd medegesproken. Vandaar dan ook dat de mensch-wording met de vleesch-wording kon worden gelijk gesteld. De moeilijkheid, die telkens terugkeert, is deze, hoè het volledige mensch-zijn bestaanbaar is zonder een menschelijke persoon, terwijl toch de goddelijke persoon de leiding heeft en een dubbele persoon, een goddelijke èn een menschelijke, evenzeer een ongerijmdheid is als eene vermenging van twee personen tot ééne, als een god-menschelijke. De incarnatie-leer heeft zich in dit

[1]) Hier. Zanchius, De incarnatione Filii Dei Libri Duo, p. 208.

opzicht altijd zeer voorzichtig gedragen. Zij heeft niet anders gedaan dan de grenzen aangewezen, waarbuiten het oneerbiedig is te gaan. Let wel: on-eerbiedig, niet on-redelijk of on-aannemelijk. Zij heeft den maatstaf van den gewijden schroom willen toepassen, het ontzag voor het mysterie. Ten hoogste heeft men de gemeenschap der eigenschappen of de vereeniging der naturen aangenomen, van eene eenheid der genade gesproken, en de figuur der enhypostasie gevormd. Wij zullen hierop nog moeten terugkomen, maar laten reeds nu het woord aan de klacht: „This (nl. the Logos was to Him the sole subject or pure ego) reduces the human nature of Christ to an impersonal something, which . . . . we regard as but an abstraction and a mental figment, an entity for analytic thought but no separable actuality. It also makes the union of the two natures in one person an inscrutable and miraculous mystery." [1]) Deze klacht gaat door den geheelen modernen tijd heen; zij is er trouwens een van alle tijden. Zij zet zich beurtelings om in de verwerping der incarnatie of in hare uitholling of wijziging. De incarnatie geeft er aanleiding toe. Zij kan niet anders. Zij gaat buiten het kader der psychologie. Het is alleen de vraag, of de klacht niet ook aan een stuk misverstand uiting geeft.

Men heeft dus de eenheid voorop gesteld, maar zonder de tweeheid prijs te geven. Daarvoor was het besef van den afstand tusschen God en den mensch, niet alleen den zondigen mensch, maar ook den mensch als zoodanig, te diep. Vandaar dat men stond op de onderscheiding der naturen, d. i. tusschen dat wat God als God en den mensch als mensch eigen is. Dit deden reeds de apostelen, toen zij Jezus als Heer, d. i. als aan de zijde van God staande, beleden en Hem als zoodanig aanbaden. In dit teeken staat de geheele incarnatie-leer. Zij drukt op hare wijze de erkentenis uit van Gods opperheerschappij en scheppende macht.

Deze schepping wordt speciaal als her-schepping gewaardeerd. De incarnatie is dus intens religieus van aard. Zij draagt geen logisch of metaphysisch karakter, als eene symbolische poging om de dialectiek, als eenheid van tegendeelen, te verstaan of de betrekking tusschen het ééne en het vele, het oneindige en het eindige, op te lossen. Zij is soteriologisch gemotiveerd. In dit teeken staat de geheele Christus-verschijning der Evangeliën, ook in het

---

[1]) F. R. Tennant, The Present condition of the Doctrine of the Incarnation and the Trinity. The Construct Quart. VIII, p. 274.

Johannes-evangelie, waar van meetaan de vleeschwording van den Logos wordt gezien als „vol van genade en waarheid" en „macht gevend kinderen Gods te worden", nl. „hun, die in zijn naam gelooven." [1])

Bij Paulus is het niet anders. Men denke aan het motief van nederigheid en barmhartigheid, dat hij telkens ontleent aan den Zoon van God, die zich zelf vernederd heeft en van rijk arm geworden is. Dit is altijd en overal de onderstelling der incarnatie gebleven. Wij herinneren aan Irenaeus en Athanasius in de oude Kerk, aan Luther en Calvijn bij de Reformatie, die eene reoriëntatie was t. a. van wat men aan het Evangelie had. Pascal heeft dit klassiek uitgedrukt: „Le Dieu des Chrétiens ne consiste pas en un Dieu simplement auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments; c'est la part des paiens et des épicuriens. Il ne consiste pas simplement en un Dieu qui exerce sa providence sur la vie et sur les biens des hommes, pour donner une heureuse suite d'années à ceux qui l'adorent; c'est la portion des Juifs. Mais le Dieu d'Abraham et de Jacob, le Dieu des Chrétiens, est un Dieu d'amour et de consolation: c'est un Dieu qui remplit l'âme et le coeur qu'il possède: c'est un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère et sa miséricorde infinie, qui s'unit au fond de leur âme; qui la remplit d'humilité, de joie, de confiance, d'amour; qui les rend incapables d'autre fin que de lui-mème . . . . Nous pouvons connaître Dieu sans connaître nos misères, ou nos misères sans connaître Dieu; ou mème Dieu et nos misères, sans connaître le moyen de nous dèlivrer des misères qui nous accablent. Mais nous ne pouvons connaître Jésus-Christ sans connaître tout ensemble et Dieu, et nos misères et le remède de nos misères; parce que Jésus-Christ n'est pas simplement Dieu, mais que c'est un Dieu réparateur de nos misères . . . C'est lui, qui est le vrai Dieu des hommes, c'est-à-dire des misérables et des pécheurs." [2])

Zoo heeft de geheele incarnatie de bedoeling het abnormale te normaliseeren, of, om het in de klassieke taal van Bijbel en oudheid uit te drukken, den toestand van rechtvaardigheid te herstellen. In de klassieke oudheid is deze toestand immanent; hij bestaat in de harmonische betrekking tusschen al wat is; deugd en kennis heffen daartoe zooveel mogelijk op. In den Bijbel wordt

---

[1]) Joh. 1 : 14, 12.

[2]) Pascal, Pensées, Art. XIV.

hij van Godswege tot stand gebracht. Dit komt wel zeer sterk uit in de Paulinische leer van de rechtvaardigheid Gods. Zij geldt voor God, zonder feitelijk aanwezig te zijn. Daarom is zij rechtvaardigheid door het geloof, dat immers indirect, in hope, grijpt wat direct, voor de aanschouwing, nog niet aanwezig is. Deze rechtvaardigheid wordt aan de incarnatie verbonden en door haar vóórbeeldig gerealiseerd. Door de incarnatie wordt immers het verband tusschen God en mensch weder gelegd, zooals het moet zijn, als volkomen eenheid van gezindheid en bestaan. En dit is niet alleen representatief in zooverre het voorstelt hoe het zijn moet doordat een mensch geheel leeft zooals God wil. Het is ook effectief, in zooverre het toont, hoe het zijn moet doordat niet slechts een mensch, maar de mensch bij uitnemendheid in zijn verbinding met God de geheele menschheid en de wereld samenvat. Dit is de zin der recapitulatieleer, zooals zij door Paulus het eerst wordt voorgedragen.

Dat de incarnatie een incidenteel karakter draagt, d. w. z. dat zij door de zonde wordt gemotiveerd en niet natuurlijk is, zoodat zij tot de normale ontwikkeling der goddelijke openbaring zou behooren, is een zeer sterk bewijs van haar religieus, speciaal soteriologisch, karakter. De zuiging in de andere richting is voor en na sterk geweest. Wij hebben haar meermalen opgemerkt waar het verband tusschen God en wereld als een van toenemende, bijna onbegrensde innigheid wordt opgevat — men denke aan de idee der progressieve incarnatie en de eenzijdige ethische en cosmische opvatting der vleeschwording. Soms wordt de incarnatie als volkomen natuurlijk besluit van allerlei vormen van openbaring aangenomen. Soms staat zij wel direct in verband met de zonde, maar indirect was zij toch ook noodig, omdat de menschheid onvolkomen zou blijven, als God zich niet zóó nauw met haar verbond. Intusschen, de groote Kerken hebben hier altijd een halt toegeroepen zoowel aan de speculatie als aan het sentiment, en het gewaagd een zóó machtig gebeuren als de menschwording van Gods Zoon op te nemen in het verband met de zonde en haar herstel.

In zooverre vormt de incarnatie het middelpunt der menschheids- en wereld-geschiedenis, dat in het leven van ieder mensch zich moet herhalen. Evenals de komst van God in de incarnatie beteekent, dat al wat menschelijk is, geest, ziel en lichaam in onvoorwaardelijken dienst treedt van God, geheiligd wordt, zooals de

bijbelsche uitdrukking luidt, zoo moet deze heiliging zich uitstrekken over heel den mensch en de wereld. Dit is in het algemeen mogelijk, omdat alles schepping van God is en dus in beginsel op eenige wijze aan Hem beantwoordt. Ziehier den Israëlietischen achtergrond, dien het Christendom nooit heeft verloochend. Principieel dualisme, als tusschen stof en geest, wordt door de scheppingsidee uitgesloten. Wat zoo, indirect, als algemeene mogelijkheid geldt, wordt direct verwerkelijkt, in zooverre de vleeschgeworden Zoon van God niet slechts tijdelijk zich met het mensch-zijn heeft verbonden, maar dezen band heeft vastgehouden in zijne verheerlijking. De incarnatie is dus eene daad, die wèl een begin heeft gehad, maar geen einde neemt. Vandaar, dat zij ook doorwerken kan in de geheele sfeer van menschheid en wereld, die de Vleeschgewordene tot de zijne heeft gemaakt. Deze doorwerking is niet van stoffelijken of natuurlijken aard. Hier wordt de onderstelling van kracht, dat het mensch-zijn van Christus geen zelfstandig bestaan heeft, maar geheel opgenomen is in den dienst van zijn goddelijke persoon. Het is dus zijn persoon, die geestelijk, d. i. door den Heiligen Geest, werkt, zij het al mede met behulp van stoffelijke middelen: men denke aan het sacrament. Ziehier den band, dien Christus met de geloovigen, als het hoofd met de leden, tot één lichaam verbindt. Deze verbinding manifesteert zich in het lichaam van Christus, d. i. de Kerk. Zij beperkt zich daartoe niet. Zij reikt verder en beinvloedt de geheele wereld. Niet direct, zoodat van eene christelijke wereld en hare geschiedenis sprake zou kunnen zijn, maar indirect, door de werking van zijn Geest en van zijn lichaam, en in hope, d. i. in afwachting van het oordeel, dat orde zal scheppen in den altoos verwarden toestand van de voorloopigheid en verwerpelijkheid dezer bedeeling. Dit is het wat bedoeld wordt met de cosmische opvatting der incarnatie, die, als gebonden door hare zuiver-religieuze onderstellingen, niet daarbuiten valt, doch er toe behoort. Immers, is de vleeschwording werkelijkheid, dan beteekent dit, dat ook de lichamelijkheid van den mensch en de stoffelijke binding der wereld binnen den lichtkring der goddelijke bemoeiing valt. Deze „cosmic interpretation'' van de incarnatie, waarop de Anglicaansche theologie zoo gaarne den nadruk legt, is inderdaad oud-kerkelijk en bijbelsch en zij komt op voor een element der incarnatie, dat, mits binnen zijne proporties gehouden en geestelijk gebonden, ten onrechte wordt miskend. Het is waar, de verschijning van Christus in het vleesch draagt het karakter van eene vernedering.

Zij vormt in zekeren zin zijn incognito, nl. van zijn goddelijke heerlijkheid. Maar zij is toch geen masker, dat in het geheel niet bij hem past. Bepaalde trekken van zijn mensch-zijn in den staat van zijne vernedering — zooals de Kerk het noemt — mogen den mensch onwaardig zijn, het mensch-zijn zelf wordt door zijn mensch-wording geëerd, in zooverre het een orgaan kan zijn van God. Dit blijkt immers uit de heiligheid van Christus, ook naar den mensch.

Bij dezen inhoud, onderstellingen en perspectieven draagt de incarnatie een absoluut en finaal karakter. Dat God op deze wijze zich met de wereld inlaat, zich in eene menschelijke bestaanswijze openbaart, is „einmalig'' in den vollen zin des woords. Dit beteekent niet, dat het op zich zelf staat. Integendeel, het beteekent, dat het met alles in verband staat. In de incarnatie culmineert elke betrekking tusschen God en mensch. Zij draagt een dramatisch karakter, dat voor wie het slechts ten deele ziet tragisch schijnt te verloopen. Zij beteekent niet slechts de volle realisatie van het mensch-zijn, maar de concentratie van het geheele wereld- en scheppingsdrama. Zóó heeft het Christendom telkens weer de menschen gegrepen. Niet alleen de geloovigen hebben het zóó liefgehad en als zij kunstenaars of geleerden waren het uitgebeeld en ingedacht: ik denk aan Dante en Milton; aan Augustinus en Calvijn. Maar ook niet-geloovigen hebben, als zij voor een Christendom geplaatst werden, dat de spanning van de incarnatie en het kruis miste, dikwijls beseft, dat, àls het Christendom iets beteekenen zal, het dit beteekenen moet door zijne ontzaglijke dramatiek. Zoo zegt Prof. Quack van het moderne Christendom van vóór ruim een halve eeuw, dat nog niet is uitgestorven: „In die critische opvatting der Leidsche school . . . . was . . . . verscholen een omvorming en verzwakking van de ideeën van het Christendom tot louter deïsme. God werd een verafstaand wezen, de Christus een ideaal van menschelijke voortreffelijkheid, het leven zelf een verwezenlijking van verheven zedelijke beginselen, met een doorgaand streven naar het volgen der rede. Maar de diepe mysteries der god-menschelijkheid, de demping der klove tusschen het eindige en oneindige, de heiligende begrippen van het offer van zich-zelf, de erkenning van schuld en boete, geheel de opvatting der zonde, kwamen, naar mijne opvatting, in een soort van optimistische opvatting en rationalistische analyse der openbaring niet tot haar recht. De bedoeling der komst van den Christus bleef een probleem, eene vraag. De christelijke

wereldbeschouwing werd op deze wijze geheel omgezet. In plaats van de zucht, de klacht, de weemoed, de bede van een menschenhart tot den levenden God, in plaats van een smachtend verlangen naar verlossing — 't zij soms in mystieke contemplatie en meditatie— kwam een fijn, doch nuchter onderzoek van schriften en bronnen, een intellectueele beschouwing, een uiterst scherpzinnig dialectisch geredeneer, en een soort van tevredenheid, voldaanheid of vreugde, dat men bevrijd was van de boeien der dogmen. Ach, deze dogmen waren — dus meende ik — zóó luttel een hindernis voor hem, die een oog had voor de verborgenheden van Gods wijsheid en die in waarheid het woord van Paulus durfde nazeggen, dat de wijsheid dezer wereld dwaasheid is bij God." [1]) Het is of wij Allard Pierson hooren, dit *enfant terrible* van het modernisme ten onzent.

Zóó opgevat heeft de incarnatie, als de spil, waarom alles wat Quack als „de diepe mysteries der god-menschelijkheid" beschrijft, zich beweegt, duurzame beteekenis. Zij is gegeven met de verschijning van Christus op deze aarde. Maar deze verschijning wijst terug naar Hem, die verschijnt en wiens verschijning een daad is, een offer. Zij wijst ook vooruit naar de toekomst, waarin het wezenlijke van zijn verschijning verduurzaamd wordt. Zij werkt niet slechts na, maar zij werkt door, omdat zij de duurzame vervulling beteekent van wat de diepste menschelijke behoefte is: de vereeniging met God en deze van Godswege tot stand gebracht. Dit bedoelt de incarnatie, als zij in de verheerlijking van Christus zijn mensch-zijn laat deelen en zijn Geest door middel van Woord en Sacrament het verband tusschen Hem en de mensch-heid en den enkelen mensch doet leggen. Kierkegaard heeft hierover lang nagedacht en de gelijktijdigheid voorgesteld als den vorm, waarin ieder geslacht opnieuw met Jezus in verband wordt gebracht. [2]) Heim spreekt van „ein vollendeter Tatbestand der als solcher zugleich Gegenwartserlebnis ist." [3])

Dit beteekent, dat de incarnatie, wel verre van een zaak van ideeën en speculaties te zijn, reëel en concreet wil worden opgevat. Hoezeer hij de incarnatie ook algemeen maakt, Pringle Pattison toont toch diepen zin voor wat zij bedoelt, als hij zegt: „Whatever else it — the great doctrine of the Incarnation — may mean — it means at least this, that in the conditions of the highest human-

---

1) H. P. G. Quack, Herinneringen², 1915, bl. 30 v.
2) Kierkegaard, Ges. Werke B VI. Philosophische Brocken u. s. w. 1r T. S. 51 ff.
3) K. Heim, Leitfaden zur Dogmatik, 1r T. S. 43.

life we have access as nowhere else, to the inmost nature of the divine." [1]) Pattison licht dit toe op eene wijze, die wij reeds vroeger hebben aangeduid en die ons niet verder dienen kan. Genoeg is, dat deze wijsgeer althans zin heeft voor één trek der incarnatie, als reëel en concreet. Deze realiteit en concreetheid bestaat allereerst hierin, dat wij te doen hebben met een persoon, met iemand, die het initiatief neemt en dit met goddelijke kracht. Op dit persoonlijke initiatief en dit als van God, komt het in de incarnatie allereerst aan. Maar dit initiatief werkt zich uit in deze wereld, in den vorm van een menschelijke bestaanswijze. Het geheele mensch-zijn wordt onverkort en onvoorwaardelijk in dienst van God gesteld. Het God-zijn en het mensch-zijn botst niet op elkaar. Het één doordringt het ander. Dit is het wat de kerkelijke leer der naturen van Christus heeft willen uitdrukken. Zij kwam er voor op, dat God-zijn en mensch-zijn wezenlijk twee zijn en twee blijven en dat zij tòch in de verschijning van Christus ten nauwste verbonden zijn en samenwerken. De Christus der Evangeliën was, zooals het uitgedrukt is, „eine einzige, kerzengerade, geschlossene Persönlichkeit." [2]) Zóó hebben de apostelen Hem leeren kennen. Wèl hebben zij voor het geheim van zijn persoon zich eerbiedig gebogen, maar Hij was voor hen niet een onbegrijpelijk dubbel-wezen met een raadselachtig dubbel-bewustzijn. Trouwens, de geloovigen hebben Hem ook als eenheid erkend en de Kerk heeft zich vooral tot taak gesteld af te wijzen wat deze eenheid te na kwam door Christus òf in een mensch-in-schijn, òf een God-in-schijn, òf een mengsel van God-zijn en mensch-zijn op te lossen. Met de eenheid van zijn persoon valt de eenheid van zijn leven en zijn werk samen. Men heeft voor Christus laten gelden wat tegenwoordig veelszins voor al wat mensch is als geldend wordt beschouwd, dat hij als eene levende eenheid wordt opgevat, als een mensch-in-zijn-geheel, opgenomen in het levens-verband van wat zijn wereld vormt, kortom als eene existentie; niet als een bewustzijn of rede of geest. Deze levens-werkelijkheid komt ook toe aan Hem, die de bovenmenschelijke portuur van Christus heeft.

Hiermede worden in allerlei richting projecties geworpen. Wel niet direct, maar dan toch indirect brengt de Christus-verschijning ons in verband met allerlei grootheden en categorieën, die behalve

---

[1]) A. Seth Pringle-Pattison, o. c. p. 157.

[2]) L. Fendt, a. a. O. S. 118.

eene religieuze ook eene wijdere beteekenis hebben. Als de incarnatie zegt: „het Woord is vleesch geworden'', dan worden hiermede God en mensch in betrekking tot elkaar gebracht, zóó, dat het daarbij óók gaat om de betrekking tusschen eeuwigheid en tijd, beschikking en geschiedenis, en in wijder verband ook tusschen geest en stof, waarheid en werkelijkheid, vrijheid en gebondenheid. Wij mogen niet bevreesd zijn voor de algemeene consequenties van de onmiddellijk religieuze onderstellingen en inhoud van ons geloof. Is de incarnatie zóó centraal als zij wil geacht worden te zijn, d. i. een nieuwe schepping, dan mag zij niet worden geïsoleerd en tegenover wat wij noemen de werkelijkheid der wereld louter negatief worden geplaatst of enkel als eene waardeering daarvan gelden. Zij heeft dus zoowel ethische als cosmische en metaphysische consequenties. Deze mogen niet worden geforceerd. Zij moeten de zedelijkheid, het wereldleven, de metaphysica zóó bevruchten, dat hiervoor de consequenties worden getrokken volgens hun aard en methode. Het gevaar is tweeledig. Het eerste is, dat de geloofsinhoud zich opdringt. Het andere, dat zij zich aan bepaalde termen en beschouwingen zóó vast verbindt, dat zij met deze dreigt te staan en te vallen. Een natuurbeschouwing b.v., — men denke aan die van Eddington — welke de strakke tegenstelling van stof en geest ontkent, omdat zij van oordeel is, dat de wetenschap der natuur slechts te doen heeft met krachtcentra en hunne beweging, mag niet geacht worden tegenover een geloofs-werkelijkheid te staan of zich tegenover deze stellen, omdat dit geloof spreekt van vleesch en vleeschwording en van naturen.

Het gaat niet aan de spanning, die met de incarnatie gegeven is, nl. die van de verbinding van God-zijn en mensch-zijn, op te lossen door de eenheid van gezindheid te vereenzelvigen met eenheid van zijn, evenmin door de verbinding op te heffen, door Christus te herleiden tot een mensch zonder meer, zij het al op zijn best en als goddelijk gewaardeerd. De spanning moet worden aanvaard, of de incarnatie als zoodanig losgelaten.

Deze aanvaarding sluit elke verklaring uit. Wèl laat ze zich toelichten. In dien zin, dat de incarnatie niet eene gebeurtenis is op zich zelve, of als elke andere, maar dat zij eene critische positie inneemt. In de eerste plaats in de geschiedenis. Paulus spreekt van „de volheid des tijds'', waarin Christus is verschenen. De tijd is dus rijp voor zijn komst. Dit beteekent niet, dat alles gereed is om Hem te ontvangen. Integendeel. Want de aard van zijn komst, als de

persoonlijke openbaring der goddelijke verlossing, brengt mede, dat deze komst plaats vindt als de verlossing het meest noodig is, dus de gebondenheid het grootst. „L'incarnation montre à l'homme la grandeur de sa misère par la grandeur du remède qu'il a fallu,'' zegt Pascal. [1]) Maar in elk geval bestaat er verband tusschen de incarnatie en de wereldgeschiedenis. Het is de tijd, de kairos, zooals men tegenwoordig het Grieksche woord in praegnanten zin wel gebruikt, als het moment, waarin het boven-tijdelijke den tijd ontmoet — parallel met het gebruik van het woord existentie als het menschelijke bestaan in verband met God gebracht — die overeenstemt met den zin en het doel der incarnatie, het critische moment in de wereldgeschiedenis. Vandaar dat Christus een historisch persoon is geweest, een volmaakt menschelijke bestaanswijze heeft gehad en in het kader der geschiedenis zijn werk heeft verricht. Behalve voor de geschiedenis der wereld heeft de incarnatie hare beteekenis voor deze wereld zelve. Deze wereld wordt geacht in het ongereede te liggen en door de komst van Christus in beginsel weer onder-één-hoofd te zijn gebracht. Dit is de beroemde leer de recapitulatie, die wij meermalen hebben ontmoet. Zij rust in de onderstelling, dat in Christus de goddelijke Logos is verschenen, als het oorspronkelijke, scheppende beeld, waarnaar de wereld is geschapen. Vandaar de beweging, die deze verschijning brengt niet alleen in de menschelijke, maar ook in de buiten-menschelijke levenssferen. De z.g. natuurwonderen, die Jezus verricht, zijn organisch met zijn verschijning verbonden. Bovenal is het zijn opstanding, die zijn beschikking uitdrukt over de machten van dood en leven. Deze cosmische beteekenis van de incarnatie wordt geacht in haar wezenlijken, ontologischen aard te berusten. Dit beteekent, dat de verschijning van Christus de verschijning van God zelf is, in zooverre God zich in Hem geeft zooals Hij is. De openbaring van God is eigenlijk de zich openbarende God, zooals de schepping van God onafscheidelijk is van den scheppenden God en de verlossing van God van den verlossenden God. Vandaar dat de incarnatie zoo nauw samenhangt met de triniteit. De betrekking tusschen den Vader, den Zoon en den Geest, die, als in actie, openbaar wordt in de daad der mensch-wording, beperkt zich niet tot deze openbaring. Zij rust in God zelven, zooals alles wat in den tijd en de ruimte gebeurt slechts de uitdrukking is van

[1]) Pascal, Pensées, Art. IV.

wat eigenlijk, wezenlijk in God rust. Het wereld-proces is geen Gods-proces. Het wereld-proces is ook niet los van God. Maar het houdt zóó nauw verband met God, dat de bemoeiing van God met de wereld God toont zooals Hij is. De z.g. economische triniteit, d. w. z. de drieëenheid, zooals zij zich onderscheiden laat in de werkzaamheid van God in de wereld, wijst terug naar de ontologische triniteit, d. w. z. naar de drieëenheid, zooals zij in God zelven rust. Het zelfde geldt van de incarnatie. Deze daad is er eene, waarin God zelf, als de levende, zich uitdrukkende, zich mededeelende, in de hoogste potentie zijner liefde, d. i. als verlossend, zich openbaart.

Zoo rust dan de incarnatie in God, in wat, met bewuste afwijking van de onpersoonlijke idee, de Christelijke theologie noemde den raad van God, die volkomen souverein is, onafhankelijk van zijn verwerkelijking in ruimte en tijd, dus in de sfeer der geschapenheid. Daarom lost God zich dan ook in de schepping niet op. Hij wordt niet in haar. Hij wordt zich in haar ook niet van zich zelf bewust. Zij beteekent ook geen uitvloeiïng van goddelijke kracht en daarmede levensvermindering van God zelf. Zij beteekent ook geen beperking van God, als of iets buiten Hem zou komen staan wat zijn macht op eenige wijze tempert. Zelfs eene zelf-beperking, d. i. vrijwillige beperking, past bij God niet. Evenmin een lijden, waardoor aan zijn volmaaktheid zou worden te kort gedaan. Hiertegen heeft zich te allen tijde het besef van de Majesteit Gods verzet. In den laatsten tijd heeft dit besef den vorm aangenomen van den nadruk, die op „das Heilige'' of „ganz-andere'' door Rudolf Otto is gelegd, of op de paradoxaliteit van het geloof en de onkenbaarheid van God door de dialectische theologie. Deze houding geldt t. a. van de schepping en zij beteekent de onderscheiding van God en van elken vorm van geschapenheid. Hetzelfde geldt van wat de openbaring wordt genoemd, in onderscheiding van de schepping, die dan natuurlijk in het algemeen de eerste openbaring en de onderstelling van elke andere is. Immers, alles wat geschapen is wijst op eenige wijze door het teeken van zijn geschapenheid naar den Schepper terug. Dit is wat men oudtijds bedoelde, als men sprak van de sporen of het beeld van God, die al het geschapene, naar zijn aard, draagt. In zooverre is de schepping de eerste onderstelling der incarnatie. Ook wat gewoonlijk als openbaring van schepping wordt onderscheiden, als op deze rustend, vormt van de incarnatie de onderstelling. Als God zich openbaar maakt, beteekent dit,

dat Hij op eenige wijze en door eenig middel iets van zich merken laat. Dit kan, zooals wij reeds vroeger zagen, op allerlei wijze plaats hebben: in de natuur en in de geschiedenis, door zinnelijke en geestelijke middelen, door zaken en personen, door woorden en daden, langs den regelmatigen of natuurlijken, of langs den bijzonderen of bovennatuurlijken weg. Pascal onderscheidt tusschen drieërlei orde, die van de lichamen, die van de geesten en die van de liefde. De eerste beide zijn natuurlijk, de laatste is bovennatuurlijk. „Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre des esprits; car il connaît tout cela, et soi; et les corps, rien. Tous les corps ensemble, et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions, ne valent pas le moindre mouvement de charité, car elle est d'un ordre infiniment plus élevé."

De laatste orde brengt ons bij de incarnatie, die in dien zin de hoogste openbaring van God is, dat zij niet slechts te doen heeft met geest, d. i. met bewustzijn en wetenschap en cultuur, maar met liefde, d. i. met bezieling en innerlijke vernieuwing. Dit bedoelt Pascal, als hij zegt: „Jésus-Christ, sans bien et sans aucune production au dehors de science, est dans son ordre de sainteté. Il n'a point donné d'invention, il n'a point régné; mais il a été humble, patient, saint, saint à Dieu, terrible aux démons, sans aucun péché. O qu'il est venu en grande pompe et en une prodigieuse magnificence aux yeux du coeur et qui voient la sagesse." [1]) Pascal toont hier een diepen zin voor het karakteristieke element der incarnatie, de goddelijke liefde, die zichzelve geeft. Deze openbaring vat niet slechts elke andere, die in de stoffelijke en de geestelijke wereld, samen. Zij heft zich daar critisch boven uit, omdat zij een scheppend, nauwkeuriger uitgedrukt een her-scheppend karakter draagt.

Hierbij wordt dus eenerzijds, in zooverre het een openbaar-worden van God betreft, God zoo dicht mogelijk bij den mensch gebracht; andererzijds, in zooverre het een zich-openbaar-maken van God betreft, God tegelijk zoo ver mogelijk van den mensch onderscheiden. Eenheid van wil heft de twee-heid van wezen niet op. De ware zelf-overgave lost het zelf niet op; integendeel, zij maakt dit te meer tot wat het eigenlijk is. Daarom ligt in alle zuiging in de richting van het lijden van God en zelfs van de zelfbeperking van God een gevaar. Deze zuiging trekt bij wijlen zeer sterk, vooral in tijden van groote bewogenheid en diepe tragiek. Dan wordt alles wat

---

[1]) Pascal, Pensées, Art. IX.

statisch is afgewezen of in het dynamische overgeleid. Het spreekt van zelf, dat hierbij de nadruk valt niet op den God, die is, maar die zich openbaart en op deze openbaring in haar karakter van mede-deelen en deel-nemen. Wij hebben reeds op Söderblom gewezen, die het lijden van God op den voorgrond stelt. Hij doet dit niet zonder voorbehoud. Gaat het aan te zeggen, dat God zelf lijdt, vraagt hij: „Ist Gott selbst in Kampf, Leiden und Schmerz begriffen?" En toch: „Für mich kommt eine solche tastende und schwindelerregende Vorstellung von Gott selbst als leidendem und kämpfendem in der Weltentwicklung den wunderlichen, ja tragischen Bedingungen der Gegenwart und dem Wesen des Christentums näher als eine Betrachtung, die Gott und Weltlauf ordnet zu einer patenten Harmonie, wo alles fein zusammenstimmt vom Anfang bis zum Schluss." [1]) Men zou kunnen zeggen: tertium datur; er is eene derde mogelijkheid, die de Christelijke Kerk juist in hare belijdenis van de incarnatie heeft trachten uit te drukken, als in de verbinding van God-zijn en mensch-zijn in de persoon van den God-mensch de mensch in zijn lijden uitdrukt wat God in zijn liefde bedoelt. Wij komen hierop nog terug. Bij Söderblom is als krachtige reserve aanwezig de schroom om God, den heilige, te betrekken in alles wat der geschapenheid en relativiteit eigen is, zoowel metaphysisch als ethisch. Waar deze schroom ontbreekt en God door het goddelijke wordt vervangen als het geestelijke fluïdum, waarvan de wereld doortrokken is, wordt het lijden als het diepst godsdienstige element aanvaard en het Christendom als de uitdrukking hiervan beschouwd. Zoo zegt Dilthey: „Das tiefe christliche Seelenleben hat die Verbindung der Vorstellungen von Vollkommenheit mit denen von Glanz, Macht und Glück des Lebens zerrissen. Nun soll die Vollkommenheit der Gottheit selber mit Knechtsgestalt und Leiden zusammengedacht werden oder vielleicht nicht gedacht. Sie sind im religiösen Erlebnis eins. Das Vollkommene hat nicht nötig im Glanz der Gestirnwelt zu strahlen und im Glück und Macht sich zu sonnen." [2])

Deze karakteristiek van „het diepe christelijke zieleleven" is niet aanvaardbaar. Dit leven heeft juist op zijn hoogtepunten evenzeer de onderscheiding als de verbinding van het goddelijke en het menschelijke gehandhaafd. Beide houden elkaar in even-

---

[1]) Söderblom, a. a. O. S. 152.

[2]) Wilh. Dilthey, Ges. Schriften, 1r B. Einleitung in die Geisteswissenschaft, 1914, 1r B. S. 315 f.

wicht, het evenwicht der allergrootste spanning. Het is niet zóó, dat de incarnatie eindigt met alles samen te vatten in dien zin, dat alles één wordt, stof en geest, lichaam en ziel, God en mensch. Zij berust veeleer op oorspronkelijke onderscheidingen, bepaaldelijk die van God en mensch, en brengt deze uit de verwarring weer in de rechte orde. Dilthey toont ons, hoe zij kan worden misverstaan over de geheele linie. Heiler doet hetzelfde binnen den kring van het Christendom. Zijn universeele opvatting van het Katholicisme brengt hem er toe alles te waardeeren wat op eenige wijze als middelaar of middel tusschen God en mensch dienst doet en helpt, en b.v. de vormen en symbolen van den R.-Katholieken volksgodsdienst in bescherming te nemen. Als men deze meet aan de incarnatie, heeft het zin er waarde aan te hechten. Als men echter omgekeerd den maatstaf legt in de algemeene idee van bemiddeling en vereeniging, is de incarnatie in haar unieke, beslissende beteekenis miskend. Dan wordt zij een mythe, d. w. z. een bepaalde uitdrukking van een algemeen beginsel. „Die Bezeichnung — zegt Heiler — der sogenannten „Heilsgeschichtlichen Tatsachen'', Inkarnation, Kenose, Versöhnungstod am Kreuz, Höllenabstieg, Himmelfahrt, als Mythen bedeutet nicht die Leugnung ihres religiösen Gehaltes, sondern hebt lediglich das symbolische Charakter dieser Vorstellungen hervor.'' [1]) Maar op deze wijze wordt de incarnatie herleid tot eene uitdrukking, laat ons aannemen de meest gelukkige, voor wat aan vereeniging van God en wereld onder de menschen leeft. Zij verliest echter haar karakter als scheppende daad van God, waardoor eene nieuwe betrekking tusschen Hem en de wereld tot stand komt.

Het is intusschen juist deze pretentie, waarmede de incarnatie staat en valt. Zij dient zich aan als „het geheimenis der godsvrucht'' [2]) en dit in dubbelen zin: als een geheimenis, dat op het gebied der godsvrucht ligt en als een, dat ook voor de godsvrucht geheimenis blijft. Het zelfde bedoelt Paulus, als hij zegt, dat niemand kan zeggen Jezus is Heer, — d. w. z. deze tot de geschiedenis behoorende mensch, die dus aan onzen kant staat, is tegelijk de boven de geschiedenis verhevene, die staat aan den kant van God, — zonder den Heiligen Geest. [3])

Als zoodanig is de incarnatie te allen tijde opgevat. In de

---

[1]) Friedr. Heiler, a. a. O. S. 54 [25]).

[2]) 1 Tim. 3 : 16.

[3]) 1 Cor. 12 : 3.

geloofsbelijdenissen der Kerk, van de oudste af, neemt zij een centrale plaats in. Men zie er de drie z.g. ecumenische geloofsbelijdenissen: het Nicaenum, het Nicaeno-constantinopolitanum en het Athanasianum of Quicunque, op aan. Ook de latere, b.v. die van de Kerken der Hervorming. Ook de kerkelijke liederen, gebeden, liturgische formulieren en handelingen, bepaaldelijk het H. Avondmaal. Dat hierover zóó fel gestreden is en zóó ver uiteenloopende opvattingen bestaan, moge tragisch zijn, deze tragiek heeft toch ook haar heroïek. Zij bewijst, hoe hartstochtelijk men er prijs op stelde den zin van het avondmaal te verstaan en te handhaven.

Het geestelijke leven der geloovigen heeft zich, blijkens de devotioneele litteratuur van alle tijden, gaarne in de incarnatie verdiept als in zijn bron. Augustinus' Confessiones beschrijven als het keerpunt in zijn leven de ontdekking van wat hij noemt: „welk een geheimenis de uitdrukking: Het Woord is vleesch geworden, inhield.'' [1]) Hij duidt dit later zóó aan: „Maar de waarachtige Middelaar, dien Gij naar uw verborgen ontferming den menschen getoond en gezonden hebt, om door zijn voorbeeld de ootmoedigheid te leeren, de Middelaar Gods en der menschen, de mensch Christus Jezus, is verschenen tusschen de sterfelijke zondaren en den onsterfelijken Rechtvaardige, sterfelijk met de menschen, rechtvaardig met God, opdat, daar de bezoldiging der rechtvaardigheid het leven en de vrede is, Hij door de rechtvaardigheid, door welke Hij met God verbonden is, zou te niet doen den dood der gerechtvaardigde goddeloozen, dien Hij met hen gemeen wilde hebben. Deze is den heiligen van het Oude Verbond getoond, opdat zij evenzoo door het geloof in zijn toekomstig lijden zouden gered worden als wij door het geloof in zijn lijden, dat reeds heeft plaats gehad. Want in zooverre Hij mensch is, in zooverre is Hij Middelaar; in zooverre Hij echter Woord is, is Hij geen Middelaar, maar gelijk aan God en God bij God en tegelijk één God. Hoe zeer hebt Gij ons liefgehad, goede Vader, die uw eigen Zoon niet gespaard hebt, maar hebt Hem voor ons, goddeloozen, overgegeven. Hoe hebt Gij ons liefgehad, voor wie Hij, die geen roof geacht heeft Gode evengelijk te zijn, gehoorzaam geworden is tot den dood des kruises, Hij, die alleen vrij is onder de dooden en macht heeft zijn leven af te leggen en macht heeft het wederom te nemen,

[1]) Augustinus, Confessiones, L. VII, C. 19.

die voor ons tegenover U overwinnaar is en slachtoffer, en daarom overwinnaar, omdat Hij slachtoffer is; die voor ons tegenover U priester is en offerande, en daarom priester, omdat Hij offerande is; die ons in plaats van uwe knechten maakt tot uwe zonen door uit U geboren te worden en U te dienen. Te recht is mijn sterke hoop gevestigd op Hem, die aan uwe rechterhand is en die ook voor ons bidt; anders zou ik wanhopig zijn. Want veel en groot zijn die krankheden; veel zijn ze en groot; maar grooter is uwe macht tot genezen. Wij zouden hebben kunnen meenen, dat uw Woord verre was van eene verbinding met den mensch en in vertwijfeling zijn over ons zelven, indien het niet vleesch geworden was en onder ons gewoond had." [1])

Augustinus herleeft in Bernard van Clairvaux. Voor hem heeft de persoon van Christus centrale beteekenis. Meer dan bij Augustinus wordt hier de positieve beteekenis der incarnatie gewaardeerd, het mensch-zijn als zoodanig, niet in zijn cosmische, maar in zijn humane beteekenis. „Bernard heeft Hem met groote teerheid liefgehad in zijn menschheid en godheid, in zijn lijden en dood, in zijn verrijzenis en hemelsch leven. Dit verwondert ons niet. Is niet het eerste, wat het mysterie der menschwording ontsluiert, de nederigheid en is deze niet met de liefde één? Welnu, deze beide vindt Bernard in den Christus-op-aarde, die den schuldigen mensch komt verzoenen met God. Deze Christus vormt de verbinding van godheid en menschheid in een levende persoon. Naar dezen gaat de ziel van Bernard met innige liefde uit. En deze Christus daalt af om op te heffen, trapsgewijs, van het vleesch tot den geest, van zijne aardsche verschijning tot zijn hemelsch wezen. Hij vormt den levenden trap van beneden naar boven en dat door een leven van zelfverloochening en lijden . . . . [2]) Bernard roept uit: „Boven alles maakt U, goede Jezus, mij beminnelijk de beker, dien Gij gedronken hebt, het werk onzer verzoening. Dit voorwaar eischt onze liefde gemakkelijk en geheel voor zich op." [3]) Als Bernard de menschwording en hare gevolgen rustig tracht uit te leggen, vindt hij haar voornamelijk hierdoor gemotiveerd, „dat God op deze wijze alle neigingen van vleeschelijke menschen, die slechts vleeschelijk konden liefhebben, eerst tot de heilzame liefde jegens zijn vleesch zou trekken en zoo trapsgewijze tot de geestelijke liefde

[1]) Augustinus, l. c. L. X, C. 43.
[2]) W. J. Aalders, Groote Mystieken I 1913, bl. 129 v.
[3]) Bernardus, Sermones in Cant. XX, 2.

opheffen." [1]) Dus eerst de aandoening vanwege Christus' lichaamspijn als mensch: dan het besef van zijn zielesmart als God-mensch; eindelijk de aanschouwing van zijne heerlijkheid als God. Maar deze laatste ligt vrijwel buiten de sfeer van dit aardsche leven, dat weinig verder komt dan de ontmoeting van ellende en barmhartigheid (miseria et misericordia). „Dit is mijn verheven philosophie", roept Bernard met grooten nadruk uit, „Jezus en die gekruisigd". [2])

De Imitatio staat geheel in hetzelfde teeken, dat van de nederigheid. Zij vindt deze vooral in het heilige Sacrament. „Hier, in het Sacrament des altaars, zijt Gij zelf geheel tegenwoordig, o mijn God, die tevens mensch zijt, Jezus Christus . . . . „o, onzichtbare God, Schepper der wereld, hoe wonderbaar handelt Gij met ons. Hoe liefelijk en genadig bejegent Gij uwe uitverkorenen, aan wie Gij u zelven in het Sacrament laat aanbieden." [3])

Jeremy Taylor, de Anglicaan, legt vanzelf den nadruk op de verheffing van het mensch-zijn door de incarnatie. In een gebed vóór het Kerstfeest wordt God de Vader gedankt „Who hast sent Thy Son from the bosom of felicities to take upon Him our nature and our misery and our guilt, and hast made the Son of God to become the Son of men, that we might become the Sons of God and partakers of the divine nature: Since Thou hast so exalted human nature, be pleased also to sanctify my person, that by a conformity to the humility and laws and sufferings of my dearest Saviour I may be united to His Spirit, and be made all one with the most holy Jesus." [4])

Bij Tersteegen wordt, met groote naïveteit ten opzichte van het wonder, de menschwording geheel gezien als daad van vernedering en deze als van verlossende bedoeling.

Sehet dies Wunder, wie tief sich der Höchste hier beuget,
Sehet die Liebe, die endlich als Liebe sich zeiget.
Gott wird ein Kind, Träget und hebet die Sünd,
Alles anbetet und schweiget.

---

1) Bernardus, Ibid. XX, 6.
2) Bernardus, Ibid. XLIII, 4.
3) Imitatio Christi, L IV, C. I S. 9, 10.
4) Jeremy Taylor, The Art of holy Living, Vol. II Chap. IV.

Gott ist im Fleische: wer kann dies Geheimnis verstehen?
Hier ist die Pforte des Lebens nun offen zu sehen.
Gehet hinein, Macht euch dem Kinde gemein,
Die ihr zum Vater wollt gehen.

Süsser Immanuel, werd auch geboren inwendig,
Komm doch, mein Heiland, und lass mich nicht länger elendig,
Wohne in mir, Mach mich ganz eine mit dir,
Und mich belebe beständig. [1])

Eene merkwaardige bijdrage tot de „stichtelijke'' waardeering der incarnatie levert Goethe in de „Bekenntnisse einer schönen Seele,'' Fräulein von Klettenberg, zooals zij culmineeren in het: „So nahte meine Seele dem Menschgewordenen und am Kreuz Gestorbenen und in dem Augenblicke wusste ich, was Glauben war.'' [2])

Voor Kierkegaard is het incognito van den Zoon van God, die als veracht mensch op de aarde leeft, het geheim van het Christendom. „Und nun der Gottmensch! Er ist Gott, wählt aber dieser einzelne Mensch zu werden. Dies ist (wie gesagt) das tiefste Inkognito, oder die undurchdringlichste Unkenntlichkeit; denn der Widerspruch zwischen „Gottsein'' und „ein einzelner Mensch sein'' ist der grösstmögliche, der unendlich qualitative. Das Inkognito ist aber sein Wille, sein freier Beschluss; und darum ein allmächtig festgehaltenes Inkognito.'' [3]) De eenige preek, die hij gehouden heeft, handelt hierover als over de daad der liefde, die zich voor anderen ontledigt. Zóó trekt Jezus ons tot zich. In het gebed zegt Kierkegaard: „Du aber, unser Heiland und Erlöser, du, der Erniedrigte, der du doch keinen zwingen willst, und am wenigsten zu dem zwingen willst was ja die höchste Ehre eines Menschen ist und sein soll: dass er dir ähnlich werden darf, möchte doch das Bild deiner Erniedrigung so lebendig, aufweckend und überredend vor uns stehen, dass wir uns zu dir, dem Erniedrigten, gezogen fühlen, dazu gezogen, dass wir dir in der Niedrigkeit ähnlich werden möchten, der du von der Hoheit alle zu dir ziehen willst.'' [4])

---

[1]) Geistiges Blumengärtlein 3 B. 29.
[2]) Goethe, Wilhelm Meisters Lehrjahre, 2r Th. 6r B.
[3]) S. Kierkegaard, Einübung im Christentum S. 116.
[4]) a. a. O. S. 145.

Adolphe Monod, vertegenwoordiger van den Réveil in Frankrijk, haalt in één van zijn preeken het woord van Jezus aan: „Wie Mij gezien heeft, die heeft den Vader gezien" en zegt dan: „C'est ici, mes chers amis, dans ma conviction croissante et profonde, et dans celle de tout le peuple fidèle du commencement à la fin, prophètes, autant qu'il leur était donné de l'entrevoir, patriarches, apôtres, témoins, martyrs, Pères (les Pères fidèles de l'Eglise), réformateurs, serviteurs et servantes du Seigneur, de tous les temps, c'est ici proprement la clef de l'édifice évangélique, et le fondement de l'Evangile tout entier; c'est de ce point que partent tous les chemins infiniment nombreux qui divergent vers tous les actes de foi et d'obéissance auxquels nous pouvons être appelés, en sorte que la vie chrétienne tout entière repose tellement sur ce fondement, Jésus-Christ, Dieu manifesté en chair, que hors de là Jésus-Christ n'est pas seulement detrôné, mais Dieu l'est lui-même. Le Dieu vivant ne vit plus; on nous donne un Dieu des déistes, un Dieu des panthéistes, un Dieu des rationalistes — qui n'est qu'un Dieu mort, qui n'a jamais sauvé, ni sanctifié, ni consolé personne, parce que le vrai Dieu est celui qui se révèle à nous, et non seulement qui se révèle, mais qui se donne à nous en Jésus-Christ; car, comme quelqu'un l'a dit et si bien dit, dans la création Dieu nous montre sa main, mais dans la rédemption il nous donne son coeur. Jésus-Christ Dieu et pourtant Jésus-Christ homme, véritablement et réellement homme, véritablement et pleinement Dieu, semble à plusieurs une doctrine de spéculation plutôt que de pratique . . . . mais il n'est point ainsi; et bien lors que ce soit une doctrine de spéculation, c'est le fond même de la pratique et de la vie chrétienne." [1])

De nieuwe réveil, die zich als groep-beweging aankondigt en zich aan het werk van Frank Buchman verbindt, legt sterk den nadruk op de persoon van Jezus en zijn kruis en op de navolging van Hem. Zij is aan de incarnatie nog niet toe. Maar bij religieuze en theologische verdieping zal zij hiertoe moeten komen. De wijze, waarop Brunner de beweging beoordeelt, wijst in deze richting. [2])

Het is opmerkelijk hoe een Indiër, die tot het Christendom bekeerd is, zich niet theologisch, maar geestelijk de incarnatie toeëigent. Soendar Singh verklaart haar uit Gods liefde. „Liefde

---

1) Les Adieux d'Adolphe Monod à ses amis et à l'église, XIX Jésus Christ.

2) Emil Brunner, Meine Begegnung mit der Oxforder Gruppenbewegung, Kirchenblatt f. d. reformierte Schweiz 8r Jahrg. nr 22, 23 3/17 Nov. 1932.

was de reden, waarom de almachtige God, om de wereld te redden, vleesch werd inplaats van het alleen door woorden te doen. „He (God) took human form, limited form, that in this way men might see Him." [1]) Hij stelt het beeldend voor als een huid, gevuld met lucht, die over de rivier heen helpt, waar geen brug is, als den man, die een schaapshuid aandoet en zoo door de afgedwaalde schapen gevolgd wordt, of als den koning, die in het water springt om zijn zoon te redden. Het is altijd weer het offer der liefde, dat in de incarnatie wordt gezien.

De theologie heeft, voor zooveel zij theologie is, d. i. wetenschappelijke bezinning op het geloofs-bezit der Kerk, steeds de incarnatie geacht te behooren tot het beste van dit bezit. Het kwam er haar op aan voor de verschijning van Christus de rechte plaats te vinden, als de verlossende ontmoeting van God en mensch. En deze verschijning en ontmoeting kristalliseeren zich in de incarnatie. Wij hebben gezien, hoe in de oude Kerk de geheele theologie om de incarnatie cirkelt en zij daarbij eigenlijk in beginsel reeds alles doet, wat de latere theologie zal kunnen voortzetten. Men heeft daarbij met groote zorg en fijnen tact gepoogd recht te doen aan het God-zijn en het mensch-zijn van Christus en aan de vereeniging van beide, zonder ze te vereenzelvigen en zich niet geschaamd zijne ontoereikendheid te erkennen. Integendeel, men heeft deze onbewimpeld uitgesproken en de incarnatie als paradoxale geloofs-werkelijkheid laten gelden. Men denke slechts aan de vier alfa's van Chalcedon en de wraking van elke verklaring als ketterij. Het is opmerkelijk, dat de opleving en het verval der theologie als theologie, d. w. z. als wetenschap, die het geloof onderstelt, af te lezen valt van de wijze, waarop de incarnatie in haar karakter van de persoonlijke vereeniging van twee onvereenigbare sferen, die van God en mensch, den Schepper en de geschapenheid, den Heilige en het onheilige, hetzij wordt aanvaard en ontwikkeld, of verworpen en verdoezeld. Zij is een soort van „pointer reading", om een Engelsche uitdrukking te gebruiken. Het is ons in ons historisch onderzoek gebleken. Men lette daarbij op de hoogtepunten der theologie. Paulus, Irenaeus, Athanasius, Augustinus, Thomas, de Reformatoren. In onzen tijd wordt de herleving der theologie geteekend door de wijze, waarop zij het mysterie en daarmede

[1]) B. H. Streeter and A. J. Appasamy, The Sadhu: a study in mysticism and practical religion, 1922, p. 56.

de redelijke onoplosbaarheid voor haar rekening neemt. In toepassing op de incarnatie beteekent dit de aanvaarding van wat wij de „volle" incarnatie hebben genoemd. Dit beteekent een „halt" voor elke verklaring en de erkentenis, dat men tusschen het God-zijn en het mensch-zijn niet moet trachten te „medieeren" — om met Kierkegaard te spreken — maar beide ten volle moet laten gelden. Vandaar dat Heim en de dialectische theologen van de incarnatie liever zeggen wat zij niet is dan wat zij is. Hiermede stemt overeen wat Hall opmerkt, dat zijn taak is „expository more than investigative." [1]) Forsyth verzekert: „Christ is more precious to us by what distinguishes him from us than by what identifies him with us." [2]) Hierbij sluit zich aan het oordeel van Fendt: „Die Menschheit Jesu betonen heisst nicht das Göttliche in Jesu mindern, sondern die Schauer der Gottheit mehren." [3])

Bij deze methode past de nadruk, die gelegd wordt op de éene persoon, die in zich vereenigt wat als naturen wordt onderscheiden. Maar deze persoon is goddelijk en zij onttrekt zich hiermede aan de categorieën, waarover ons de beschikking is gegeven.

Intusschen is hiermede niet alles gezegd. Telkens weer wordt de incarnatie getrokken binnen de grenzen van menschelijk bevatting en inzicht; ook van menschelijke verbeelding en gevoel. En dit heeft niet alleen buiten, maar ook binnen de muren plaats. Het eerste spreekt vanzelf. Men gaat immers buiten de muren der Kerk om meer ruimte te verkrijgen voor zijn denken en willen, om te ontkomen aan het drukkende mysterie van de twee-eenheid van God en mensch en de critische, verlossende beteekenis van deze. Het is volkomen natuurlijk, dat op de incarnatie telkens de zwaarste slagen vallen van rationalisme en mysticisme, hetzij dan openlijk, hetzij als ketterij vermomd. Maar ook binnen de muren wordt gezondigd. Dit doet elke apologetiek, die het mysterie aannemelijk maakt, door het louter als een analogie voor te stellen of van het natuurlijke of zedelijke gebeuren, of als den hoogsten trap van beide. En evenzoo elke scholastiek, die achteraf wat zij als geloofs-waarheid heeft aanvaard met min of meer voorbehoud in een denk-waarheid tracht te transponeeren. Een en ander heeft voor en na veel schade en leed veroorzaakt.

---

1) Fr. J. Hall, o. c. p. 28.
2) P. T. Forsyth, o. c. p. 193.
3) L. Fendt, a. a. O. S. 132.

De inhoud en onderstellingen der incarnatie zijn nu eenmaal van dien aard, dat zij ons stellen voor eene keus. Ze zijn „à prendre ou à laisser". Dit is de beteekenis van het bepalend lidwoord vóór incarnatie en voor den zin van dit woord zelf. Woord en vleesch, God en mensch zijn niet tot één te herleiden. Men kan de onderscheiding verzwakken door hetzij het goddelijke te herleiden tot eene kracht of werking, waaraan een mensch deel heeft, hetzij door het menschelijke op te lossen in een vorm of uitdrukking, die God zou aannemen. Hier vertoonen zich het adoptianisme en het docetisme in allerlei vormen en verbindingen. Men kan ook de onderscheiding uitwisschen door het goddelijke te maken tot eene waardeering van het menschelijke op zijn best, of door het metaphysische op te lossen in het ethische, het zijn in het willen; of door, omgekeerd, het willen op te heffen tot het zijn. Men kan dan een God-menschelijke persoon construeeren, zooals wij de Duitsche „Vermittlungstheologie" zagen doen, of, met toongevende Angelsaksen, de incarnatie beschouwen als „the expression of the ideal relation between God and man", waarbij dan onderscheiden wordt tusschen „special Incarnation in Christ" en „wider Incarnation in humanity." [1]) Het Eutychianisme heeft in de oude Kerk deze uitwissching van grenzen op de meest voorzichtige wijze geïllustreerd, maar het is niet geslaagd. Men kan ook de onderscheiding tot scheiding maken en de twee-heid van God en mensch doortrekken tot in de persoon van Christus, waardoor dan datgene, wat de wezenlijke beteekenis vormt van zijn verschijning: de verbinding van God en mensch, dreigt te worden illusoir gemaakt. Deze scheiding is niet slechts het werk van zekere theologen; zij is eigen aan veel populaire theologie en volksgeloof. Haar patroon is Nestorius geweest, deze dualist als tegen wil en dank. Ten slotte bestaat de mogelijkheid, dat het goddelijke en het menschelijke worden vermengd, tot een soort van samen-gesteld iets gemaakt, een half-god, een heros, die bij de onderstellingen van een godsdienst, waarvoor het wezenlijke onderscheid tusschen God en mensch niet bestaat, moge passen, maar waarvoor het Christendom te eene male ontoegankelijk is. Vandaar de verontwaardiging waarmede de theorie van Arius werd afgewezen.

Met de incarnatie is dus eene betrekking gegeven, die zich als spanning uitdrukt en deze als onherleidbaar. Het geloof, en ook

---

[1]) W. Adams Brown, o. c. p. 351 f.

de theologie, is zich daarvan beurtelings blijde en smartelijk bewust. In de verschijning van Christus vindt de geloovige zoowel zich zelven als God terug. Deze vondst draagt het karakter van eene gave en van eene ontdekking. In de aanraking met Christus wordt den mensch iets geschonken en gaat iets voor hem open. Hij ontvangt de levende aanraking met God, die hem als oordeelend en verlossend ontmoet en deze ontmoeting werpt licht over zijn geheele bestaan en dat van de wereld. Zóó is de incarnatie van meetaan verstaan. In de eerste plaats was zij eene werkelijkheid voor het zijn, het bestaan, de existentie van den geloovige. Deze was door de ontmoeting met den geïncarneerde veranderd. Hij had in Christus God ontmoet. Vandaar dat hij zonder voorbehoud Christus goddelijke eer gaf, Hem Kyrios, Heer, noemde, en Hem aanbad. Dat zoo iets mogelijk is, wordt niet pas wonderlijk, als iemand gaat theologiseeren. Het is reeds daarvóór, voor het geloof als zoodanig, een wonder. Het behoort tot het wezen van het geloof, dat een mensch bevindt en geworden laat, dat er Iemand is, die geheel anders is dan hij en wat ook, die over hem volstrekt oordeelt en souverein beschikt. In Christus wordt deze Iemand zoo intensief mogelijk tegenwoordig en werkzaam geacht en dat in den verschijningsvorm van een mensch zooals wij. Het is van belang den nadruk te leggen op de prioriteit van het zijn vóór het bewustzijn, de existentie vóór de contemplatie, het leven vóór het denken. Ziehier niet een zaak van tegenstelling, maar van volgorde, niet van exclusiviteit, maar van inclusiviteit. Dit beteekent, dat de incarnatie in de tweede plaats een zaak is voor het bewustzijn, het nadenken, het verstaan van den geloovige. Als eenmaal deze volgorde erkend is, ligt voor de theologie de taak gereed om zich rekenschap te geven van wat zij aan geloofs-werkelijkheid heeft ontvangen, en moet zij trachten dit als geloofs-waarheid toe te lichten. Hierbij moet zij gebruik maken van de algemeene denk-vormen, maar ook van de veranderlijke denkwijzen, methoden en termen, die tot hare beschikking staan. Zij is zich eenerzijds bewust van de qualitatieve ontoereikendheid van dit alles. Andererzijds van de relativiteit van de wijze, waarop bepaalde menschen, in bepaalde tijden en kringen, zich kwijten van de taak om de geloofs-werkelijkheid als geloofs-waarheid uit te drukken. De reserve, waarmede de Kerk zich, juist als zij haar verantwoordelijkheid als catholieke, d. w. z. als horizontaal en verticaal zich uitstrekkende grootheid besefte, voor en na heeft uitgedrukt, meer afwijzend wat niet kan worden

toegelaten dan aanwijzend wat wèl moet worden gezegd en daarbij zich telkens weer beroept op het geheimenis des geloofs, is in dit opzicht teekenend.

In elk geval is het geraden bij de behandeling van ons geheele onderwerp rekening te houden met den inhoud en de onderstellingen der incarnatie-leer, zooals wij deze hebben trachten te teekenen. Het gaat hierbij om de „volle'' incarnatie. Deze is typisch voor het Christendom. Niet voor een Christendom, dat een constructie is of een idee, maar voor het Christendom, dat als concreete grootheid de wereld is ingegaan, met de boodschap van de verschijning van God zelven in de persoon van Christus. Dit Christendom, dat een aanstoot en een ergernis was, heeft zich tegelijk als kracht en wijsheid laten gelden. Het heeft een Kerk gesticht, een theologie gevormd, menschen en groepen veranderd. Voor dat Christendom is de incarnatie representatief en constitutief, maar dan niet alleen als eene figuur, doch met het volle gewicht van haar inhoud en onderstellingen.

III. UITDRUKKING

Wij moeten welbewust vorm van inhoud, uitdrukking van onderstelling onderscheiden. Deze onderscheiding ligt voor de hand. Zij is gegeven met de erkentenis, dat de incarnatie ons plaatst voor eene daad van God, dus voor iets wat tot eene andere orde behoort dan het natuurlijke gebeuren, en dat deze daad er eene is van zeer bijzonderen aard: een zelf-openbaring van God van her-scheppende kracht. Hiermede is gezegd, dat wij te doen hebben met iets wat verre uitgaat boven wat menschelijke uitdrukking ervan kan te kennen geven. Zelfs ten aanzien van wat immanent is aan mensch en menschheid geldt, dat de uitdrukking nooit adaequaat is aan de werkelijkheid. Zij geeft hieraan vorm en gestalte, in zooverre zij haar weer-geeft, uit-drukt, maar in de eerste plaats is geen mensch in staat nauwkeurig eenige werkelijkheid in zijn bewustzijn of besef op te nemen, als voorstelling of begrip, en in de tweede plaats zijn de uitdrukkingsvormen, die woord en beeld te zijner beschikking stellen, niet toereikend om juist weer te geven wat in hem omgaat. Een en ander spreekt vanzelf, als men het realisme aanvaardt en het idealisme, bepaaldelijk het logicisme, onaannemelijk acht. Dit doet ieder, die de incarnatie in haar oorspronkelijken zin aanvaardt. Hier hebben wij dan niet

alleen te doen met de inadaequate betrekking tusschen de geschapen werkelijkheid en haar in-druk en uit-drukking in en door den mensch — de inadaequaatheid van wat zij waarheid noemt wordt er eene van geheel andere orde, als zij te doen heeft met de betrekking tusschen de openbaring van God en de uit-drukking van haar in-druk. Hier is het een vanzelfsprekendheid, dat de uitdrukking, die wij daaraan kunnen geven, altijd slechts betrekkelijke waarde heeft en hebben moet. Er is altijd een meer en anders en dit niet slechts vergelijkenderwijze, maar volstrekt, in zooverre God en mensch niet tot dezelfde orde behooren en de laatste slechts bestaat bij de gratie van den eerste.

Intusschen beteekent betrekkelijk niet hetzelfde als waardeloos. Integendeel, mits slechts betrekkelijk niet als een laatste en volstrekte categorie worde opgevat, doch onderworpen aan de kracht van datgene, wat volstrekt is, niet slechts als grensbegrip, maar als zich als werkelijkheid opdringende grootheid. Relativisme is iets anders dan relationisme. Het eerste bepaalt zich tot de betrekking zelve; het is de betrekkelijkheid zonder meer; het tweede herleidt deze tot de betrokkenheid, tot iets, dat niet betrekkelijk behoeft te zijn, maar zelfstandig kan wezen: tot het-in-betrekking-staan tot iets. Als zoodanig heeft het betrekkelijke zijne waarde, ook positief. Het drukt iets uit, hoe dan ook, van wat, als in-druk, verwijst naar datgene wat dezen indruk heeft gegeven.

Vandaar dat de uitdrukking, die voor en na aan de incarnatie is gegeven, hooge waarde heeft. In de eerste plaats om datgene, waaraan het in laatste instantie uitdrukking geeft: de openbaring van God zelf. Deze is van zóóveel belang, dat alles wat uitdrukking aan haar geeft, hoe betrekkelijk en middellijk ook, waardevol is. In de tweede plaats, omdat deze openbaring nooit volkomen vreemd is aan den mensch, die van haar in-drukken ontvangt en aan deze uit-drukking geeft. Elke openbaring van God beteekent een offer. Zij geeft iets prijs. Zij is daarom eene adaptatie. Zij is er immers een voor den mensch en moet daarom zóó zijn, dat zij dien mensch kan treffen. Zij is dus nooit adaequaat, maar altijd aangepast aan de vatbaarheid van den mensch. Dit zou onmogelijk zijn, als de mensch niet iets was, dat aan God op eenige wijze verwant is. Het schepsel-zijn d. i. van God afkomstig en van Hem afhankelijk zijn, duidt eene verwantschap aan. Tot zekere hoogte draagt dus elk schepsel eenig spoor van God. Van den mensch geldt deze verwantschap in bijzonderen zin, in zooverre hij willens en wetens

schepsel is, d. i. zijne verwantschap aan God in gehoorzaamheid en liefde aanvaardt. Dit is het wat men op allerlei wijze heeft geïnterpreteerd als den zin van het geschapen zijn naar het beeld en de gelijkenis van God. Wij kunnen dit netelige onderwerp laten rusten. Het gaat hier slechts om den algemeenen zin der verwantschap tusschen God en mensch. De R.-Katholieke Kerk heeft hiervoor den term analogia entis gevormd in den zin van zekere overeenkomst, die tusschen God en mensch bestaat, in zooverre beiden zijn. [1]) De zijns-wijzen mogen verschillen, als de goddelijke en de menschelijke, aan deze wijzen van zijn is toch het zijn als zoodanig gemeen. Alles hangt hier van de toepassing af. Men kàn deze zóó maken, dat tusschen God en mensch zekere gelijkheid in den zin van gelijk-matigheid en dus weder-keerigheid wordt aangenomen met alles wat hieruit voortvloeit voor het godsdienstige leven en bepaaldelijk den heilsweg. Vandaar dat de dialectische theologie zich, in naam van de souvereiniteit van God, zoo heftig hiertegen keert en Barth de analogia entis zelfs voor „die Erfindung des Antichrists'' houdt. [2]) Men kan echter de toepassing ook beperken tot de mogelijkheid, dat de mensch iets van God bemerkt, van Hem eenig weet heeft, althans kan hebben, daargelaten de aard der betrekking, die zoo ontstaat.

Naar deze verwantschap wijst meer nog dan de schepping de incarnatie heen. Dezelfde Logos, door wien de wereld geschapen is, als haar goddelijk, scheppend model, neemt vleesch aan, d. w. z. eene menschelijke bestaanswijze. Dat dit mogelijk is, dat deze Logos op deze wijze kan leven, zich uitdrukken, zijn werk verrichten, bewijst toch, dat er zekere overeenstemming bestaat tusschen God en mensch. Zelfs al vat men de geheele menschwording negatief op, als incognito, dan wordt toch het mensch-zijn opgevat als een middel, waarvan God zich bedienen kan om zich te openbaren. Het ware toch in ernst niet mogelijk te beweren, dat op dezelfde, of zoo niet nog betere, wijze de vermomming van God had kunnen plaats hebben, als niet de menschelijke, maar de dierlijke of de plantaardige bestaanswijze door God ware aangenomen. In de middeleeuwen hebben sommige dialectici zich aan deze bewering gewaagd. Deze behoort tot het spel, dat eene geestesuiting is van

---

[1]) Erich Przywara, Religionsphilosophie katholischer Theologie 1927, S. 22 ff. Ders., Die Analogia entis, Metaphysik, I Prinzip, 1932.

[2]) Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik. 1r B. Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik 1r Halbb., 1932 S. VIII.

geheel anderen aard dan de ernst, die onafscheidelijk is van de theologie.

Juist de idee der mensch-wording in haar vollen omvang sluit de waardeering in van het bewustzijn, het besef, de uitdrukking in woord en beeld. Immers, tot het leven behoort ook levens-besef, tot de werkelijkheid werkelijkheids-bewustzijn. Prius vivere, dein philosophari, zeiden de ouden: eerst leven, dan over het leven nadenken. De volgorde is juist geteekend, maar zonder nadenken over het leven is het leven niet compleet. De onderscheiding van practisch en theoretisch is niet afdoende. Beide categorieën zijn gegeven met de existentie, de werkelijkheid van den levenden mensch. Zooals den Logos niet slechts bewust-zijn, maar ook werkzaam-zijn eigen is, niet slechts denken, maar ook scheppen, dus scheppend denken en denkend scheppen, is het in zekeren zin ook bij den mensch. Zijn en bewustzijn behooren bijeen. Het eerste sluit het laatste in. Geldt dit van ieder mensch, dan wel in het bijzonder van den godsdienstigen mensch, die toch den vollen mensch voorstelt, d. w. z. den mensch, die in betrekking staat tot God en dus den zin van zijn bestaan heeft ontdekt. Vandaar dat de godsdienstige mensch, persoonlijk en in gemeenschap, niet nalaten kan uit te drukken wat hij in zijn betrekking tot God heeft ontvangen en ontdekt. Het woord geheimenis beteekent dan ook, in het kerkelijke spraakgebruik althans, niet iets, waarvan men niets weet en zegt, maar iets wat in de eerste plaats niet vanzelfsprekend, natuurlijk, zonder meer gegeven is, doch wat door God als eene bijzondere beschikking openbaar is gemaakt; en waarvan dus slechts in zooverre kan geweten en gesproken worden als en aan wie het openbaar gemaakt is. Openbaring en geheimenis zijn dus correlaten. Vandaar dat de Christelijke Kerk te allen tijde in woord en beeld uitdrukking gegeven heeft aan haar geloof, ook aan haar geloof in de incarnatie. Zij deed dit in lied en gebed, in belijdenis en in cultus. Trouwens, men liet haar ook niet de keus. Zij, die haar geloofsbezit aantastten of verkeerd opvatten, dwongen haar zich en anderen rekenschap te geven, ook in woorden en in vormen, van dit bezit. Zoowel negatief als positief was dus haar taak. Zij heeft daarbij gebruik gemaakt van gangbare woorden en termen. Dikwijls heeft zij daaraan een nieuwen zin of eene zinswending gegeven. Men denke aan woorden als Logos en Soter, Kyrios en Zoë, persoon en natuur, wezen en eigenschap en het gebruik daarvan in wijsgeerig of religieus, Hellenistisch-orientalistisch en Israëlietisch-

Christelijk verband, zooals wij dit voor en na bij de ontwikkeling van de incarnatie hebben ontmoet. De Kerk heeft ook nieuwe woorden en termen gevormd. De sociologische beteekenis van de taal blijkt nergens meer dan als zij moet dienen om geestelijke woorden uit te drukken, waarmede allerlei menschen te doen hebben. Er bestaat in de geestelijke wereld eene fijne en dikwijls onnaspeurlijke continuïteit en affiniteit. Ook het tegendeel. En het is uiterst moeilijk, vooral op een afstand van eeuwen, den zin en de draagkracht van zekere woorden en woordverbindingen juist te waardeeren.

Wat Jaspers zegt van de „Chiffre's", [1]) als aanduiding, teeken van geestelijke werkelijkheid, geldt tot zekere hoogte ook van de kerkelijke termen en dogmatische formules: zij duiden aan, zij teekenen — maar men moet rekenen met het symbolische en significatieve karakter, dat zij dragen; ook met de traditioneele en conventioneele elementen, die zij mededragen. Zij staan in verband, direct of indirect, persoonlijk of algemeen, met bepaalde voorstellingen en begrippen, motieven en gevoelens en zij beteekenen zooveel als zij hiervan uitdrukken. Zij beteekenen zelfs meer. Zij hebben een zeker eigen bestaan, dat zin heeft los van den wisselenden inhoud, dien zij op een bepaald oogenblik voor een bepaald persoon bezitten. Zij bezitten zekere boven-persoonlijke waarde en kracht.

Wat van de woorden geldt, heeft nog meer zin ten aanzien van de denk-vormen en -wijzen, de levens-opvattingen en de wereldbeschouwingen, waarvan de woorden de tolken zijn. De incarnatie heeft geen zin voor wie slechts éene wereld kent. Ook niet voor wie slechts werelden of wereldorden kent, zonder persoonlijke leiding. De oude Christenen hebben van meetaan zich instinctief en welbewust afgewend van scepticisme en positivisme, van materialisme en van elken vorm van monisme, terwijl ze zich door zekere „Wahlverwandtschaft" neigden in de richting der door Plato en Aristoteles en door het neo-Platonisme en het vergeestelijkte Stoïcisme vertegenwoordigde wijsbegeerte en cultuur. Zij hadden hiertegen principieele bezwaren, maar zij konden tegen hen strijden als tegen machten, die de bestrijding waard waren, omdat ook zij geestelijke goederen najaagden. In onzen tijd wordt van alle zijden aan het oude Christendom verweten, dat het goeddeels gecapituleerd

---

[1]) Karl Jaspers, Philosophie, 3r B. Metaphysik, 1932, S. 128 ff.

heeft voor den Griekschen geest. Dit is dan de geleidelijke verwereldlijking, waarin Harnack het proces der Kerk- en dogmengeschiedenis samenvat. Op verschillende wijze is deze categorie toegepast. [1]) In de plaats van de persoon zou het Christendom dan de zaak, in de plaats van het ethisch-religieuze het cosmisch-metaphysische hebben geplaatst. En men stelt het zich tot taak om datgene te doen, waarmee de Reformatie tot zekere hoogte een begin gemaakt heeft: het Christendom los te maken uit den ban van de antieke. Ik laat deze beschouwing nu voor wat zij is. Maar niemand zal ontkennen, dat althans in taalgebruik en redebeleid de oude Kerk voor de uitdrukking van haar geloofsbezit veel aan de antieke wereld heeft ontleend. Het is slechts de vraag in hoeverre zij daarmede behalve vormen ook inhoud heeft overgenomen. Wij zullen nog zien, en wij hebben er trouwens reeds iets van gezien, dat men maar al te snel uit het gebruik van bepaalde woorden — men denke aan physis en physikos — tot bepaalde inhouden heeft besloten. In elk geval brengt het Christendom, voor zooveel het scheppend is, zijn eigen scheppingskracht mede, ook als het aan eene geloofsinhoud uitdrukking geeft. Hier staan wij voor wat genoemd is het imperialisme van den Christelijken geest, dat ook, en juist op het terrein van den Geest, op bepaalde uitdrukkingen en vormen, evenals op bepaalde stoffen en motieven, beslag legt, ze in zijn dienst neemt, ze doopt en wijdt.

Duo cum faciunt idem, non est idem; als twee hetzelfde doen, is het nog niet hetzelfde, zeiden de ouden. Evenzoo kan gelden, dat als twee hetzelfde zeggen, het nog niet hetzelfde is. Het is eene fout, als men zonder onderscheiding aan een woord een vasten zin verbindt. Er is niets beweeglijker dan een woord. De zin hangt samen met de persoon, die het woord gebruikt en de beteekenis, die hij er aan hecht. Evenals boeken hebben ook woorden hunne lotgevallen en deze zijn veelszins die van misverstand en misbruik.

Bij alle waarde, die de uitdrukking heeft — zij beteekent nooit, dat zij den inhoud meent te kunnen begrijpen of begrijpelijk maken. De ontoereikendheid van elke uitdrukking is slechts één vorm van de ontoereikendheid van den mensch om te bevatten wat God hem van zich mededeelt. De mensch kan hiervan voor zijn deel kennis dragen, hij kan het, om eene uitdrukking van den jongsten

---

[1]) Vgl. H. T. Andrews c.s., The Lord of Life[2] 1930 p. 128 f. 146 ff, 164, 194 ff; Ph. Kohnstamm, Schepper en schepping, Dl. III, De Heilige, 1931, bl. 130 vv., 162 vv., 162 vv., 377 vv.

tijd te bezigen, verstaan — dit is iets anders dan begrijpen, d. w. z. met behulp van de categorie van zijn geest bevatten en verwerken. Dit is een rationalistische beperking van het geestelijke leven, terwijl kennen en verstaan veeleer op de persoonlijke aanvaarding van het aangebodene wijst. Niet alleen van den „plain man" geldt: „It is not the language and the philosophy of the creeds about which is concerned, but the ideas and beliefs which they enshrine. The contact of the Personality of God incarnate with the conditions of human life would, he believes, be certain to produce extraordinary results." Ook voor anderen geldt, dat de woorden en begrippen niet meer dan middelen zijn, waardoor men zich zelf en anderen verstaanbaar maakt wat als geestelijke werkelijkheid wordt erkend. Wij kunnen het woord incarnatie voegen bij de volgende, waarvan gezegd is: „These-Atonement, Justification and kindred terms are only abreviated formulas, by which the Christian message may be handed down the ages, to be expanded in its fulness for each generation afresh, notes of a score in which the music sleeps, till a master reawakens it for listening ears." [1])

Men moet daarbij niet uitgaan van de epigonen, die de woorden en de termen als zelfstandige grootheden manipuleeren, ze beurtelings analyseeren en verbinden. Veeleer moet men naar den zin vragen aan hen, die, in de worsteling om den inhoud, naar woorden hebben gezocht om daarin den bestrijders van den inhoud te toonen wat men niet wilde, en den belijders wat men trachtte in klank en beeld te brengen. Het is eene zware aanklacht, waarvan de zwaarte niet wordt weggenomen door de onbillijkheid van haar algemeenheid, die Herrmann tegen de theologie richt, als hij zegt: „Die orthodoxen Dogmatiker haben nie versucht die religiöse Würdigung der Person und des Werkes Christi verständlich zu machen. Die Gedanken, in denen das sich ausgesprochen hatte, waren einfach als geoffenbarte Lehren mitgeteilt." [2]) Zoolang de overweldigende inhoud van de openbaring eenerzijds en de beperktheid van den mensch andererzijds levendig worden beseft, is hiervan geen sprake. Elke uitdrukking wordt niet slechts als inaccuraat, maar als inadaequaat, als aanduidend en verwijzend, als analogisch en symbolisch beseft. Dit beteekent niet, dat de uitdrukking niet meer dan negatief kan zijn, zooals Heim wil, omdat de inhoud tot eene

---

[1]) J. R. Illingworth, The christian character p. 10 f.

[2]) Wilhelm Herrmann, Chr. Protest. Dogmatik, Kultur der Gegenwart, 1905 ff. T. I. Abt. IV, S. 592.

andere orde behoort dan wat hij noemt de „raumzeitliche Anschauungswelt und die Verstandeskategorien.'' [1]) Hiermede wordt miskend de beteekenis der incarnatie zelve, waarin wij immers erkennen de mogelijkheid van een vorm, eene uitdrukking voor wat God openbaart, in de menschelijke, d. i. aan ruimte en tijd gebondene, verschijning van Jezus Christus. Wèl is het natuurlijk juist, dat de uitdrukking, die menschen kunnen geven aan wat God openbaart, altijd in dien zin een paradoxaal karakter draagt, dat telkens moet worden teruggenomen wat is gedacht en gezegd, omdat het zich zelf als ontoereikend beseft. Het is immers alles, niet zoo zeer om gezegd te worden, als om niet verzwegen te worden.

IV. PLAATS DER CRITIEK

Volgens Relton is de critiek, die op de incarnatie is geoefend, bepaaldelijk het werk van den rationalistischen geest. [2]) Wij hebben reeds gezien, dat dit een beperkt en eenzijdig gezichtspunt is. De rede is een der sterkste wapenen van den mensch, maar zij is de sterkste niet en moet worden onderscheiden van den mensch zelf, die haar gebruikt. Deze heeft, behalve zijn rede, ook zijn wil en gevoel en hij is een persoon en ook zóó kan hij met de incarnatie in strijd raken. Daarenboven, critiek is niet hetzelfde als bestrijding. Zij kan ook de vorm zijn, waarin geestelijke verwantschap het onderscheid tusschen wezenlijken inhoud en tijdelijken vorm verhelderend en zuiverend tracht te doen uitkomen.

Wij hebben reeds vroeger opgemerkt, dat er in het algemeen tweeërlei houding mogelijk is; die, welke de incarnatie loslaat en die, welke haar handhaaft. De eerste stelt op den inhoud en de onderstelling der incarnatie geen prijs. Zij laat ook gewoonlijk de uitdrukking varen, maar zij houdt deze soms ook vast, terwijl zij haar met nieuwe, hetzij dan religieuze of wijsgeerige, inhouden vult. De tweede stelt op den inhoud en de onderstelling der incarnatie prijs. Zij neemt daarbij gewoonlijk ook de oude, kerkelijke uitdrukking voor hare rekening. Maar zij kan tegenover deze ook critisch staan en trachten haar te wijzigen. Daarenboven wil zij den inhoud dieper uitgraven, beter waardeeren en bepaalde stukken

---

1) Karl Heim, Leitfaden zur Dogmatik 2[r] T. S. 60.
2) H. M. Relton, o. c. p. 104 f.

er van in hunne actualiteit voorstellen. Het is niet gemakkelijk, het is gedeeltelijk zelfs onmogelijk, de beide soorten van critiek streng te scheiden. Bij onze schets van de critiek van den modernen tijd en den tegenwoordigen toestand is dit duidelijk gebleken. Er zijn personen en strevingen, die, op gevaar af van dakloos te blijven, zich niet onder een van beide hoofden laten brengen. Immers, inhoud en vorm laten zich niet mechanisch onderscheiden. Er bestaat tusschen beide een organisch verband, zooals tusschen ziel en lichaam en — als wij aan ons onderwerp denken — tusschen het God-zijn en het mensch-zijn van Christus in de eenheid van zijn persoon. Toch moeten wij het onderscheid tusschen vorm en uitdrukking laten gelden, niet slechts als eene concessie of een offer, maar als iets wat vanzelf spreekt, nergens meer dan op het terrein van het geloof. De betrekking tusschen God en mensch is er eene van volstrekt ongelijken, die staat en valt met de beschikking van God en hare uitdrukking in openbaring en geloof. Zonder deze uitdrukking bestaat zij niet, althans niet voor ons. En deze uitdrukking draagt het karakter van betrekkelijkheid. De openbaring, waarin God zich openbaar maakt, wil openbaar worden voor den mensch. Zij draagt dus het karakter van accommodatie en adaptatie. En het geloof, hoezeer Gods gave, is toch eene acte van den mensch, van zijn zijn en van zijn bewust-zijn. En deze mensch is niet slechts een geloovende, maar een geloovige. [1]) Dit beteekent geen psychologisme, maar de erkenning van het feit, dat er altijd iemand is, die gelooft, zoodat de belijdenis der Kerk ook pleegt te beginnen met: ik geloof, of: wij gelooven, als het antwoord, dat de christen-mensch of Christenheid geeft op het woord van God. Nu is het de fout van de z.g. orthodoxie, die het geestelijke leven met zijne uitdrukking en de z.g. scholastiek, die deze uitdrukking met haar begripmatigen vorm vereenzelvigt, dat zij de onvermijdelijke, gezonde relativiteit van elke uitdrukking van den geloofsinhoud miskennen en weigeren zich aan critiek te onderwerpen. Het gaat vóór alles niet aan God met zijne openbaring te vereenzelvigen.

Maar ook de vereenzelviging van de openbaring met het geloof, of van het geloof met de belijdenis, of van de belijdenis met de theologie moet worden afgewezen. Er is dus plaats voor critiek,

---

[1]) Vgl. Otto Piper, Die Grundlagen der evangelischen Ethik, 1r B., 1928, S. 8, die „der Glaubende" van „der Gläubige" scherp onderscheidt.

niet in de eerste plaats, hoezeer ook, wetenschappelijke, maar geestelijke critiek, d. i. critiek van den geest op de letter, van den inhoud op den vorm, van den indruk op het ingedrukte en de uitdrukking daarvan. De wetenschappelijke critiek heeft te doen met de uitdrukking, de geestelijke ook met den indruk, in zooverre zij zich laat leiden door wat zich, als openbaring van God, in den vorm van het geloof indrukt in den mensch. Vandaar dat er sprake is van tweeërlei critiek, die, welke met de geloofs-werkelijkheid rekening houdt en die, welke dat niet doet. Alles komt aan op de vóór-oordeelen, waarvan men uitgaat.

Het is een waan, dat men zonder eenig vóór-oordeel eenig onderzoek zou kunnen beginnen. Men brengt dit mede, reeds in de aanschouwingsvormen der zinnen en de categorieën van den geest. Wie spelen wil moet zich houden aan de regels van het spel. Hoeveel te meer wie naar waarheid zoekt. Dit geldt ten aanzien van de z.g. stoffelijke verschijnselen en de natuur. Het geldt nog veel meer ten aanzien van het geestelijk leven, dat persoonlijk is gestempeld, waarvoor niet alleen regels, maar normen gelden en hetgeen pleegt te geschieden wordt getoetst aan wat behoort te worden gedaan. Hier is het oordeel, dat te allen tijde een vóór-oordeel is, onmisbaar. Het wordt een voor-óórdeel zoodra het oncritisch, willekeurig te werk gaat, zonder zijn grenzen te kennen en te ontzien. En dit voor-óórdeel is wel nergens sterker dan waar men gelooft aan de mogelijkheid om zonder eenig vóór-oordeel te werk te kunnen gaan. De moderne philosophie is bezig zich hiervan te overtuigen. Men denke slechts aan de wijze, waarop Heidegger en Jaspers den mensch opvatten, niet als een bewustzijn, zelfs niet als een persoon of persoonlijkheid, maar als een levend mensch, die zich bevindt in allerlei betrekkingen en van deze onafscheidelijk is, ook in zijn denken en willen. Daarom is het van belang ruiterlijk deze betrekkelijkheid en betrekkingen, als waarin het leven gegeven is, te erkennen en te trachten ze in hun aard en inhoud te ontleden. Zoo is het bij de behandeling van de incarnatie noodig zich rekenschap te geven, waarvan men al of niet uitgaat. Men kan haar niet los maken van algemeene onderstellingen, zoowel van historischen als van kennistheoretischen, psychologischen en wijsgeerigen aard. De incarnatie doet in het algemeen een beroep op de geschiedenis. Zij wil haar plaats hebben in de geschiedenis, in zooverre Jezus Christus een mensch is geweest, die het leven van een mensch in ruimte en tijd heeft geleid. Zij vergenoegt

zich niet met een Christus-beeld. Zij wil te doen hebben met een reëelen Christus, die van elk Christus-beeld het origineel is. De incarnatie brengt ook haar kennis-theoretische onderstellingen mede. Deze bestaan in het algemeen hierin, dat er eene werkelijkheid is, die aan het bewustzijn beantwoordt, niet slechts als de inhoud, maar als het voorwerp daarvan, die wel door dit bewustzijn wordt waargenomen, maar ook onafhankelijk daarvan bestaat. Deze werkelijkheid is die van een persoon, welke eene levende eenheid vormt, waaraan zoowel stof als geest, lichaam en ziel deelhebben. Het is niet gemakkelijk ook maar eenigermate aan te wijzen, welke de onderscheidende trekken zijn van stof en geest. De natuurwetenschap heeft het geheel der stoffelijke wereld opgelost in een verband van electrisch geladen kernen, positieve en negatieve, ionen of protonen en electronen, waarvan niet te zeggen is, of zij iets anders nog zijn dan krachten, m. a. w. of zij behalve kracht ook nog iets aan zich hebben wat als stof kan worden onderscheiden. Stof en kracht zijn hier in elkander opgeheven. [1]) Maar wèl onderscheiden zich deze krachtcentra, als mechanische grootheden, van wat wij een organisme noemen, dat een geheel vormt van eigen structuur en bestaan, dat van binnen uit leeft, dat zich voedt en groeit, dat zich verweert en herstelt — kortom, dat eene min of meer zelfstandige eenheid vormt. En hierboven uit gaat weer wat wij geest noemen, in den zin van datgene, wat bewustzijn heeft en wil, wat op eenige wijze niet slechts individualiteit heeft, maar persoonlijk leeft en dus ja kan zeggen en neen, beslissen moet en kiezen, wat verantwoordelijk is en over vrijheid beschikt. Ziehier onderstellingen, zonder welke de incarnatie geen zin heeft, omdat zij uitdrukking geeft aan het mensch-zijn en het persoonlijke leven in een zeer bijzonderen zin. Zij reikt uit tot boven de menschelijke sfeer en zelfs boven de wereld, waartoe de mensch behoort en zij onderstelt een bepaalde betrekking tusschen God en de wereld, die opening laat voor eene verbinding tusschen beide, zooals deze in de verschijning van Christus wordt geacht werkelijkheid te bezitten. Maar zelfs nog afgezien van deze specifiek religieuze impulsen is er, zonder de algemeene onderstelling, die wij noemden, voor de incarnatie geen plaats. Zij wordt doodgedrukt of uitgedreven.

Wij zijn hiermede niet gereed, alsof op deze voorwaarden eene

---

[1]) Vgl. A. S. Eddington, The Nature of the physical World, 1929.

plaats voor de incarnatie gereedelijk zou kunnen worden gevonden. Het eenige wat wij willen aanwijzen is, dat de mogelijkheid van bepaalde vóór-onderstellingen of van afwezigheid van vóór-onderstellingen bestaat, die de incarnatie uitsluiten. Maar dit beteekent niet, dat er bepaalde andere vóór-onderstellingen bestaan, die haar insluiten. Zij brengt hare eigene vóór-onderstellingen mede. De verbinding van lichaam en ziel in één persoon is bij den geïncarneerde een geheel andere dan bij ons. Men vergist zich, als men de christologische quaestie voor eene anthropologische quaestie houdt, zooals in het algemeen, als men de theologie tot psychologie herleidt. Want het vormende en leidende in den Christus is zijn persoon, en deze is niet een menschelijke, maar een boven-menschelijke, goddelijke. Daarom is zijn verschijning psychologisch een mysterie. Als het waar is, dat de incarnatie beteekent dat: „the starting-point for a consideration of the relationship between the human and the Divine in His Person is not, as in our case, an imperfect human being into whom the Divine flows from above; but is a Perfect Divine Personality entering into, taking up into Himself, our human nature," [1]) dan staan wij niet alleen voor „a unique phenomen in the history of psychology, viz. a unique consciousness, a unique and sinless personality," maar wij staan buiten de geheele psychologie en hebben te doen met categorieën en inhouden, waarop geen menschelijke psychologische analyse past. Een beroep op het on- of onder-bewuste baat hier niet. Veeleer de ruiterlijke erkenning, dat eene incarnatie van Gods Zoon onze maat te buiten gaat en moet gaan. Dit geldt niet alleen t. a. van de psychologische maten, waarover wij beschikken, maar evenzeer t. a. van de intellectueele en ethische. Eene verbinding van het goddelijke en het menschelijke, het oneindige en het eindige in éénen, zooals toch de Christus-verschijning als incarnatie pretendeert te zijn, gaat ons redelijk besef te boven. Men zegt wel, dat dit metaphysische vragen zijn, waarmede de godsdienst niet te doen heeft, maar dit is niet juist. Het God-zijn is niet hetzelfde als het verheven zijn boven ruimte en tijd, beperktheid en betrekkelijkheid. Maar deze verhevenheid is toch het God-zijn eigen en is eene eigenschap, waardoor God zich als souvereine Schepper van onze geschapenheid, en daarmede volstrekte af-hankelijkheid en aan-hankelijkheid, onderscheidt. En ook op ethisch terrein loopt de onderscheiding door. Wat wij

[1]) H. M. Relton, o. c. p. 192.

zondeloosheid noemen en zelfs zedelijke volkomenheid bij den mensch, is iets geheel anders dan de heiligheid, die aan Christus wordt toegekend, omdat deze bestaat in eene betrekking tot God, zóó innig en persoonlijk, als geen Christenmensch, zonder overmoed en zelfs blasphemie, zou durven nastreven.

Het is dus zóó, dat bepaalde onderstellingen van algemeenen aard de incarnatie uitsluiten en dat omgekeerd de incarnatie bepaalde onderstellingen insluit of medebrengt. Ik reken tot de eerste b.v. elken vorm van monisme en van dualisme; tot de laatste de erkenning van de wezenlijke onderscheiding tusschen God en wereld en de verbinding van beiden in eene persoonlijke bestaanswijze zooals Christus in deze wereld heeft geleid.

Volgens dezen regel is er veel critiek op de incarnatie, die onvoorwaardelijk moet worden afgewezen, die nl. welke de incarnatie oplost, door de eenheid van tegendeelen, waarin zij bestaat, nl. die van God en mensch, te ondergraven of tegen te werken. Wordt de Christus herleid tot een mensch, zij het als een mensch op zijn best, een ideaal-mensch, dan moge plaats zijn voor openbaring of inspiratie — de incarnatie is losgelaten. Wij hebben hier te doen met het Adoptianisme uit de eerste eeuwen, dat in allerlei vormen telkens herleeft. Het is altijd weer het beroep op den historischen Christus, den mensch bij uitnemendheid. Kant heeft voor hem plaats gevonden, het oude modernisme zich op hem beroepen. En wij hooren Harnack voor velen klagen, dat de historische Christus door den praeëxistenten is verdrongen, de werkelijke door den denkbeeldigen, de persoon door het mysterie. In onzen tijd, die maar al te veel reden heeft om het humane en redelijke te wantrouwen, is voor dezen Jezus niet zooveel geestdrift meer. Dit beteekent nog iets meer dan eene verandering van ideaal. Het beteekent ook eene verandering van levensrichting. Het beroep op den menschelijken Jezus beteekent een vertrouwen op de kracht van het menschelijke streven. De beweging van den mensch naar God geldt als belangrijker dan de beweging van God naar den mensch. Idealisme is meer dan geloof, of geldt als geloof. Als dan ook Jezus wordt geacht de hoogste en voldoende openbaring van God te zijn, dan beteekent dit — en ziehier het bewijs voor den samenhang van geloofsvorm en geesteshouding —, dat de mensch in staat is, met behulp van God, zóó hoog op te klimmen, dat hij zijn bestemming bereikt. Het is waarlijk niet toevallig, dat Arius tegenover Athanasius, Pelagius tegenover Augustinus, de Socini

tegenover de Reformatoren, het oude modernisme tegenover de orthodoxie staan. De opvatting van den heils-weg hangt ten nauwste samen met die van den Heiland.

Op geheel andere wijze, maar toch met hetzelfde effect, wordt de incarnatie aangetast, als de Christus wordt opgelost in eene idee of principe, zooals de oude Doceten en bepaalde Modalisten ons hebben doen zien en door de school van Hegel en Schelling in wijsgeerige vermomming is herhaald. Hierbij is de onderstelling der incarnatie weggenomen, in zooverre God en mensch niet langer twee zijn, maar het mensch-zijn tot eene schaduw of schijn van het God-zijn wordt verdund. Ook hier is de oplossing der incarnatie niet slechts een zaak van wijsgeerigen of zelfs theologischen aard. Zij raakt de religie in haar wortel, d. i. het besef van den afstand, die als wezenlijk tusschen God en mensch bestaat en die door de incarnatie wel geacht wordt haar verschrikking te hebben verloren, doch zonder zelve iets van hare oorspronkelijke beteekenis in te boeten.

Er bestaat ook eene opvatting, die zich onthoudt van eene bepaalde uitspraak over den Christus, maar die Hem als een persoonlijkheid van unieke beteekenis waardeert. Deze brengt ons God nabij. Zij is voor ons als God; zij is God voor ons. Wij herinneren ons deze opvatting, zooals zij door Schleiermacher, en vooral door Ritschl en Herrmann, is voorgedragen. Ook bij Roessingh ontmoetten wij haar in den overgang van den Christus tot het Christus-beeld, de historische werkelijkheid in het boven-historische ideaal. Hier dreigt het gevaar van alle idealisme, dat de wezenlijke onderscheiding tusschen idee en werkelijkheid, menschelijke strevingen en goddelijke gaven doet ineenvloeien. Hiermede wordt de grond onttrokken aan de incarnatie, welke juist de uitdrukking vormt van de reëele onderscheiding tusschen God en mensch, die in de daad der menschwording van Gods Zoon hare meest sprekende manifestatie vindt. Datgene, waaraan de oudste Christenen zoo hartstochtelijk hechtten, was de zekerheid, dat zij in Christus met God zelf te doen hadden. Daarom aanbaden zij Hem en was Hij voor hen de Verlosser van zonde en dood, door wien zij, in hope, in eene nieuwe bedeeling, die van het koninkrijk Gods, waren overgebracht.

Wij hebben ook ontmoet de poging om in Christus eene verbinding van God en mensch te zien, die eene vermenging van beiden tot eene nieuwe eenheid maakt. Hij wordt dan een soort van half-god, heros, genie, of — om in moderne taal te spreken — „Übermensch".

Deze poging, die door Arius het eerst in grooten stijl is beproefd, bewijst altijd een te kort van besef, eenerzijds van het wezenlijke onderscheid tusschen God en mensch, andererzijds van de beteekenis van de verbinding van God en mensch op de wijze, die de incarnatie uitdrukt. Zij stuit dus niet alleen op wetenschappelijke bezwaren, in zooverre zij on-vereenigbare grootheden, als eindig en oneindig, betrekkelijk en volstrekt, dooreenmengt, maar vooral op bezwaren van religieuzen aard, omdat zij te kort doet aan de elementaire onderstelling van het Christelijke geloof, dat God en mensch niet in éénen kan samenvatten. Telkens blijkt dan ook, dat eene dergelijke solutie er geene is, hetzij dan dat zij een dichterlijk-romantisch karakter draagt of een soort van compromis beteekent. Van eene incarnatie in den forschen zin van het woord is hierbij geen sprake. Als deze zuiver zedelijk of humaan wordt opgevat, is zij verloren. Daarentegen bezit zij, als zij wordt opgevat in haar oorspronkelijke beteekenis, bij alle zwakheid eene oorspronkelijke kracht, die telkens weer uitbreekt, als de vraag naar de betrekking tusschen God en mensch als eene van leven en levensbehoud gesteld wordt.

De wat wij noemen forsche zin, waarin het woord door de Kerk te allen tijde is opgevat, beteekent, dat niet slechts iets van God, maar God zelf zich in de verschijning van Christus heeft geopenbaard. God-zijn is meer dan goed zijn. Dit laatste drukt uit de qualiteit van het God-zijn, in zooverre God niet slechts is macht, volstrekt, zelfstandig, maar deze macht als heilige liefde. De aard der macht is onafscheidelijk van de macht zelve. Maar beide zijn niet hetzelfde en daarom ook niet verwisselbaar of omkeerbaar. Het Bijbelwoord: „God is liefde", [1] laat zich niet omzetten in: liefde is God, evenmin als men in de plaats van „God is goed" [2] kan stellen: wat goed is, is God. Dit beteekent dat het God-zijn van God iets eigensoortigs en unieks is. In de incarnatie blijkt dit op zeer forsche, vaak verwarrende wijze. Het is niet alleen zóó, dat het God-zijn van Christus bestaat in de volkomen, ongebroken eenheid van wil en gezindheid met God. Dit is de opvatting, die wij telkens hebben ontmoet, soms als correctief van eene eenzijdige, z.g. metaphysische, beschouwing van God, als een wezen, dat zekere qualiteiten, van oneindigheid, almacht, eeuwigheid bezit, terwijl God toch niet slechts God-zijn of God-heid is, maar de levende God, die weet

---

[1] 1 Joh. 4 : 8.
[2] Matth. 19 : 17.

en wil, die zorgt en liefheeft. In zooverre is deze opvatting juist en noodig en is een beroep op het Israëlietisch-Christelijke karakter van de Gods-idee, tegenover de Grieksch-intellectualistische, volkomen op zijn plaats.

Dikwijls echter wordt deze opvatting ook als normatief ontwikkeld, in zooverre de wil en de gezindheid tot een en al worden gemaakt in de betrekking tusschen God en mensch. Hier dreigt het gevaar van een ethisch pantheïsme. De term ethisch of ethisch-religieus wordt hierbij misbruikt. Het gaat niet aan de religie als eene „ethische", verhouding te bepalen, d. i. eene van gezindheid of een „ethisch" Godsbegrip te bepleiten of van een god-menschelijke natuur of persoon te spreken. Natuurlijk moet de religie eene zaak van gezindheid zijn en deze als goed, overeenstemmend — voor zooveel hiervan sprake kan zijn — met die van God en evenzoo is het mogelijk van God te spreken als van een God, wiens gezindheid, laat ons zeggen die van liefde, den aard van zijn God-zijn uitdrukt. Maar dit is niet alles. In de religie heeft de mensch met God te doen als den geheel-andere, d. i. als zijn Schepper, uit wiens hand hij, ook met zijn gezindheid, leeft. En God moge liefde zijn, deze liefde is die van God, d. i. zij is scheppend en souverein. Het is dikwijls moeilijk te onderscheiden in hoe verre het opkomen voor de ethische betrekking tusschen God en mensch in den God-mensch als correctief is bedoeld of ook als normatief wordt toegepast. Het eerste is het geval bij Apollinaris, in de „Vermittlungstheologie", bij vele „ethische" theologen ten onzent, zooals ons vroeger is gebleken. Het vloeit soms onmerkbaar over in het laatste, waarbij dan de afstand tusschen God en mensch en daarbij de diepste onderstelling der incarnatie wordt miskend of prijsgegeven. Bepaaldelijk in de Angelsaksische theologie laat zich dit opmerken, waar de betrekking tusschen God en mensch zoo innig wordt opgevat en alles transparant en symbolisch gemaakt. Men gaat hierbij veel verder dan de R.-Katholieke theologie, welker heilsweg men gaarne aanvaardt als dien van de harmonische samenwerking van God en mensch als van verwanten. De verwanten worden zóó dicht bij elkaar gebracht, dat de samenwerking één werk wordt van één, alomvattende wil en kracht ten goede. Analogie dreigt in identiteit te vervloeien. Zoo zegt Caird: „so far from it being true that the existence of a finite, human spirit in the person of Christ excludes the presence there in of a divine Spirit, it may rather be said that all spiritual life rests in, the indwelling of the divine

Spirit in the human and that union with God is the presupposition of all intelligence, all goodness, all moral and spiritual activity in man." Hij pleit voor „the breaking down of that hard, isolated selfhood which we are apt to regard as the alienable attribute of humanity" en vraagt: „Would there not be at least an approximation to what at first sight seems an impossible conception: the blending of two souls, two selfconscious natures in one personality, yet without any real loss — nay, with infinite gain to the independent life of each?" In toepassing op ons onderwerp beteekent dit dan: „A spiritual life, in which the very mind and will of God become identified with our own, in which it is God's thought our mind thinks, God's will that worketh in us, the very life of God in which we participate." [1]) Ziehier een nieuwe poging om de oude moeilijkheid op te lossen, die gegeven is met de wezenlijke onderscheiding van God en mensch. Maar door alles wat God-zijn en mensch-zijn inhoudt, samen te vatten in de gezindheid, die der liefde, wordt eene oplossing geforceerd, die er geene is. De vraag is reeds door Dorner gesteld ten opzichte van de ethische Christologie van zijn tijd: „Ist das Ethische nur eine Eigenschaft, oder ist es auch ontologisch zu fassen"? Zijn antwoordt luidt: „Im ersten Fall hätten wir eine Mittheilung von göttlichen Eigenschaften ohne Mittheilung des göttlichen Wesens, also dieselbe Meinung von einer Trennbarkeit von Wesen und Eigenschaften in Gott, zu welcher wider Willen die alte Orthodoxie neigt. Umgekehrt dagegen, wenn in der Liebe göttliches Wesen ist, so ist in ihr auch ein substanzielles metaphysisches Sein eingeschlossen, und der Antheil des Menschen am göttlichen Ethischen ohne das Metaphysische nicht möglich." [2]) Dit komt dan bij Dorner hierop neer, dat het ethische ook als de ware realiteit en als de macht boven alle realiteit moet worden erkend, zal het in zijn geheele absoluutheid worden gedacht. Hierbij kan aan de verwerkelijkte goddelijke liefde ook de goddelijke wijsheid en macht niet ontbreken. Dit zou men eene metaphysische ethiek of eene ethische metaphysica kunnen noemen, waarbij — en dit is het zwakke punt der geheele „Vermittlungstheologie" — de oorspronkelijke grens tusschen God en mensch dreigt te worden uitgewischt. Van hoeveel waarde het dan ook moge zijn, dat bij de betrekking tusschen God en mensch op de persoon, de gezindheid

---

[1]) J. Caird, The fundamental Ideas of Christianity[4] 1915, II. p. 158 f.
[2]) J. A. Dorner, a. a. O. 2[r] S. 1011.

de nadruk valt, dit mag niet beteekenen, dat de betrekking hiertoe worde bepaald. Want de persoon van God — als wij deze categorie op God mogen toepassen — is toch van een geheel anderen aard dan die van den mensch en zijne gezindheid qualitatief verschillend van alles wat bij menschen daarmede gelijkenis moge hebben. Dit is het juist, waarvoor de incarnatie opkomt, als zij, stroef en onwillig, weigert aan Christus een menschelijke persoon toe te kennen en aan de goddelijke de leiding geeft van wat in Hem als God-zijn en mensch-zijn vereenigd is. Zij is zich bewust hiermede iets te poneeren wat onverklaarbaar en onherleidbaar is. Toch doet zij het, omdat zij staat tegenover een mysterie, dat, als zoodanig, onbegrijpelijk is voor den mensch.

Wij hebben vroeger kennis gemaakt met twee pogingen, soms ieder voor zich, soms vereenigd, om aan de incarnatie haar voor de rede en het gevoel aanstootelijk karakter te ontnemen, dat met de vereeniging van God-zijn en mensch-zijn in Christus is gegeven. De eerste is de geleidelijke incarnatie, de tweede de kenósis. Men kan de eerste zóó opvatten, dat zij geheel buiten de orde is, als men b.v. aanneemt, dat de Godheid geleidelijk en afwisselend in de wereld en de menschheid vorm en gestalte aanneemt, zonder in één persoon haar volheid uit te storten. Dit is het bekende bezwaar, dat Strauss, in dit opzicht een geesteskind van Hegel, tegen de kerkelijke incarnatie inbrengt. „Das ist gar nicht die Art, wie die Idee sich realisiert, in ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütteln und gegen alle anderen zu geizen, sondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wieder sich aufhebender Individuen liebt sie ihren Reichtum auszubreiten." [1]) Hier is niet de theoloog, maar de philosoof aan het woord. Het gaat om idee en exemplaar en om zich realiseeren, niet om God en mensch en om schepping. Daarbij is de incarnatie juist bedoeld als uitdrukking van iets buitengewoons en unieks, waarbij van één exemplaar nevens andere geen sprake is, maar, om voor een oogenblik in de taal van Strauss te spreken, de idee zelve zich verwerkelijkt. Doch wij laten deze wending, die intusschen, ook bij theologen, nòg voorkomt, rusten. De kerkelijk georiënteerde opvatting der geleidelijke incarnatie is van meer belang. Zij houdt rekening met het moment van groei, dat in alle openbaring gegeven is, met haar organisch karakter, met de wijze,

---

[1]) D. Fr. Strauss, Leben Jesus, 2r B. S. 715 A 1.

waarop God zijn raad en wil geleidelijk verwerkelijkt, in den loop eener geschiedenis, die heilsgeschiedenis wordt genoemd. Dit alles is wèl, maar wij hebben reeds gezien, bepaaldelijk bij de Angelsaksische opvatting der geleidelijke incarnatie, dat zij het natuurlijke hoogtepunt is van een gradueel zich verheffende mededeeling van God aan zijn schepping in plant en dier, in geschiedenis en menschheid, tot zij ten slotte in één mensch haar volkomenheid bereikt. Deze gang van ontwikkeling wordt niet steeds als geleidelijk zonder meer voorgesteld. Hij kan ook eene breuk of inzinking vertoonen, waardoor dan het moment van verlossing en verzoening wordt ingevoerd. Het criterium ligt daarbij hierin, of men acht dat de incarnatie ook zou hebben plaats gevonden, als er geen zonde was. Zegt men ja, dan is de incarnatie in haar qualiteit van verlossing aangetast. Zegt men neen, dan is met de geleidelijke incarnatie gebroken. Deze is dus, als „Leitmotiv", onhoudbaar, tenzij dan zóó beperkt, dat zij niet meer is dan eene formule voor de aperte waarheid, dat de incarnatie, zooals wij reeds zagen, door de schepping en de openbaring is voorbereid en gepraefigureerd.

De kenósisleer in haar moderne ontwikkeling sluit zich gereedelijk bij de progressieve incarnatie aan. Zij tracht de mogelijkheid daarvan aan te wijzen door de idee der zelf-beperking van God. Wij hebben hier niet te doen met de kenósis in den zin, waarin Paulus en de Kerk haar hebben toegepast, als het schuil gaan van de godheid in de menschelijke bestaanswijze, het incognito, waarvan Kierkegaard zoo gaarne spreekt, al past hij deze figuur, zooals wij reeds zagen, anders toe dan de Kerk het bedoelde, louter negatief en paradoxaal. Hier gaat het alleen om de beperking van Gods openbaring en mededeeling in verband met de vereeniging van het God-zijn met het mensch-zijn door de incarnatie, waarbij intusschen de goddelijke persoon het initiatief heeft en de leiding houdt. Maar bij de moderne kenósis gaat het om de beperking van God zelven, bepaaldelijk van den Zoon van God, die zich, persoonlijk, beperkt, wetens en willens, tot een on- of onder-bewust bestaan, dat door den Christus op aarde wordt geleid, tijdelijk, om na zijn aardsche bestaan zijn beperking weer ongedaan te maken. Hierbij neigt men er toe den Zoon, die zich deze beperking oplegt, te onderscheiden van den Vader, als andere en mindere, zoo niet als enkel een goddelijke kracht of werking. Dit ligt voor de hand. Het valt niet gemakkelijk van God zelven, als God, aan te nemen, dat Hij zich zou beperken tot een bestaan, dat niet actus purus, zooals de

scholastiek het uitdrukte, louter bewustzijn en actie is. De gedachte van een beperkten God, ook een zich beperkende God is toch niet aannemelijk. God kan niet meer dan God, d. i. ook mensch worden, zooals wij Brunner hoorden zeggen. Zulk eene gedachte is geen paradox, maar een contradictio zonder meer; zij heeft geen uitzichten. Tenzij men, en hier gaat men over tot eene geheel andere Gods-idee, God opvat als zóó met de schepping verbonden, dat Hij aan haar beweeglijkheid deelneemt, dat Hij met haar mede-leeft en mede-lijdt. Door deze verbinding wordt de actualiteit en activiteit van God niet alleen als scheppend opgevat, d. w. z. als wezenlijk onderscheiden van wat in de schepping actief en actueel is, maar als daarmede één. Deze eenheid wordt in de eerste plaats ethisch opgevat. Zij rust in de goddelijke liefde, die deelt in wat de schepping wedervaart, in haar worsteling en leed. Maar hier is dan sprake van eene metaphysische ethiek, zooals wij het zooeven qualificeerden, in dien zin, dat deze beweeglijkheid het wezen van God vormt. Hierbij is dan de zelf-beperking, welke de incarnatie moet verklaren, eigenlijk niet iets bijzonders. In de incarnatie hebben wij slechts te doen met eene bijzondere toepassing, de hoogste en de laatste misschien, van iets wat aan het God-zijn als zoodanig eigen is: de beweeglijkheid, de mede-deeling en deze in den vorm van het scheppen en het mede-leven en lijden met het geschapene. Wij hebben hier te doen met eene ineenvloeiing van wat de oude theologie onderscheidde, als het immanente en het economische, datgene wat van God zelf geldt en wat van Hem geldt in betrekking tot de schepping. Hier wordt tot het God-zijn geacht te behooren het in-betrekking-staan tot wat niet-God is. Als wij een voorbeeld zoeken om deze opvatting toe te lichten, grijpen wij als van zelf naar de Angelsaksische theologie. Als in een recent boek over dit onderwerp een „christologie in moderne termen" wordt gegeven, heet de incarnatie: „the full realisation of the purpose of these two personal movements, the meeting of God and man in fullest fellowship, co-operation and union . . . . a growing, dynamic thing, the progressive assimilation of God by Christ, a voluntary, ethical process, a spiritual achievement, rather than a something mechanical, static, complete from the first. It signifies the ever-increasing appropriation by the man Jesus of the contents of the Divine Life, which is actively and graciously self-communicative . . . . His sufferings were both human and Divine. They were certainly not merely human over against the Divine impassibility. They

were the sufferings of God as man .... For God is love and love is capacity for redemptive suffering." [1]) Men lette op de uitdrukking: God *als* mensch. Het is alsof het onderscheid slechts een verschil van bestaanswijze, vorm, gezichtspunt is. Zoo is het telkens bij hen, die het wezenlijke onderscheid tusschen God en mensch — in dit geval *à propos* van de kenósis en de zelf-beperking van God — niet vóór en ónder alles ontzien als diepste onderstelling van het geloof. Zelfs in de studie van Relton, die de kenósis-leer wèl aanvaardt, maar allerminst tot het uiterste drijft, zien wij het gevaar dreigen, dat de onderscheiding van God en mensch wordt tot die van gezichtspunt, een *qua*. Zoo spreekt hij, in verband van de door hem gereleveerde leer der enhypostasie, waarop wij nog terugkomen, van „the fact that the Personality, whilst truly human, was at the same time superhuman; whilst relative and particular *qua* His manhood, at the same time absolute and universal qua his Godhead." [2]) Het gevaar is dan dat God-zijn en mensch-zijn worden herleid tot verschillende vormen en wijzen van één en hetzelfde bestaan, het god-menschelijke, als laatste grootheid. Hiermede is de spanning weggenomen, maar ook de distantie van God en mensch en dus het geheele drama van schepping en verlossing tot een spel gemaakt.

Ten aanzien van de kenósis-leer, de moderne wel te verstaan, met hare theorie van den God of Zoon van God, die zich zelf beperkt om zóó de incarnatie aannemelijk te maken, laten zich juist in naam der incarnatie bezwaren inbrengen, welke hare onaannemelijkheid bewijzen. In de eerste plaats bezwaren van direct religieuzen aard. De incarnatie pretendeert grond te geven aan de overtuiging, dat de geloovige in Christus met God zelven te doen heeft in zijne scheppende, bepaaldelijk zijne her-scheppende macht; niet met een kracht of werking van God, maar met God-zelven, zonder eenige beperking van bewustzijn of macht, zij het al eene zelfgewilde. Vandaar dat Christus wordt aangebeden en het geloof met volle verzekerdheid zich aan Hem, als aan God, toevertrouwt. Als wij deze bezwaren in theologischen vorm brengen, spreken zij nog duidelijker. In de eerste plaats is het een bezwaar van theologischen aard in specialen zin, het betreft nl. God en het God-zijn. Gaat het aan van eene zelf-beperking te spreken, alsof God zich

[1]) H. T. Andrews c s., o. c. p. 226 f.
[2]) H. M. Relton, o. c. p. 254.

zelf beperkingen zou opleggen, b.v. van almacht, en al-wetendheid? Is het mogelijk, dat God, in dien toestand van zelf-beperking, veranderlijk zou worden, aan lijden onderhevig? Ritschl noemt ergens de geheele kenósis-idee mythologisch. [1]) Het is sterk, maar niet onjuist gezegd. Hier worden immers op God categorieën toegepast, die alleen voor den mensch en zijne geschapenheid gelden. Hier wordt de zedelijke aard van het leven vereenzelvigd met het leven zelf en datgene, waarin de mensch met God overeenstemmen kan, tot het eenige gemaakt wat er tusschen God en mensch is. Zedelijk-mensch-zijn is niet het eenige mensch-zijn en het mensch-zijn niet het eenige zijn. Zedelijk is een bepaalde qualiteit van zijn en mensch-zijn een bepaalde soort van zijn. Er is b.v. ook sprake van mensch-zijn en God-zijn, van schepsel-zijn en Schepper-zijn. Evenmin als zelf-verloochening hetzelfde is als zelf-oplossing, maar juist de ware zelf-verloochening tot zelf-bevestiging leidt, zoo behoort het zelf van God — als wij dit woord op Hem mogen toepassen — tot een geheel andere orde dan dat van den mensh. Juist dit geheel-andere raakt in het gedrang als op God categorieën van beperktheid en lijden worden toegepast. De God, die schept, geeft wel, deelt wel mede, maar zonder daardoor zelf armer te worden of iets van zijn souvereine beschikking te verliezen. Dit is het geheim van de schepping, waarmede deze, als daad van God, staat en valt. Zoo ligt dan van het offer, in den zin van het zich vrijwillig verarmen, en van het lijden, in den zin van vermindering van leven en levens-vreugde, de grond in God, in de daad van schepping en verlossing, maar zonder dat Hem zelven eenige verarming of vermindering kan treffen. En door dit af te leiden van den Vader op den Zoon komt men niet verder, tenzij men in God een onderscheid aanneemt en eigenlijk of feitelijk den Zoon tot een beneden-, of half-, d. w. z. tot een niet-goddelijk wezen maakt.

Vandaar dat het theologische bezwaar tegen de moderne kenósis-idee zich ook als een christologisch bezwaar laat gelden. Een Christus, die God slechts onbewust of potentieel in zich omdraagt, is niet de Christus der incarnatie. Het is immers volgens deze de persoon, niet slechts de natuur, dus de bewuste, handelende vorm van het God-zijn, die de leiding heeft van de verschijning en het werk van Christus. En deze persoon is niet de menschelijke, zelfs niet de God-menschelijke, maar de goddelijke. Het initiatief komt

[1]) A. Ritschl, a. a. O. 3r B. S. 381.

van boven. Het gaat niet slechts om de zedelijke reinheid en de innige liefde, die zich in de persoon van Christus uitdrukken. Het gaat om de goddelijke qualiteit van beide, waardoor zij verlossend kunnen werken. Dit is het a b c der incarnatie, zooals de Kerk deze te allen tijde heeft opgevat. Deze deed dit met al den hartstocht, waarvan zij trilde onder den indruk van de oplossing der ontzaglijke tegenstelling tusschen verloren-zijn en verlost-zijn.

Het bezwaar tegen de moderne kenósis-leer draagt dus ook een soteriologisch karakter. De incarnatie beteekent, dat God verlossend tot den mensch komt. Met den goeden wil en de liefderijke gezindheid van Christus is niets gedaan, als deze wil en gezindheid niet die zijn van God, zooals deze in Hem spreekt en handelt. Deze verlossing beperkt zich dan ook niet tot het innerlijke leven van den mensch, zijn gezindheid en wil. Zij strekt zich uit over zijn geheele bestaan, als mensch. En deze mensch is één met de menschheid, zooals deze met de wereld. Vandaar de universeele, cosmische strekking van de incarnatie. Zij motiveert deze immers zóó, dat dezelfde goddelijke Logos, die het beginsel en het model der wereld is, in Christus zich openbaart om deze wereld volgens haar oorspronkelijke bestemming te vernieuwen. Hier past de figuur der recapitulatie, zooals Paulus deze ontwikkelt en die van den Logos in de Johanneïsche geschriften. Voor deze wijde strekking der incarnatie is geen plaats, als zij wordt beperkt tot eene openbaring van God, aan welke de goddelijke volmacht ontbreekt om de schepping in haar geheel te vernieuwen. De critiek der moderne kenósis-leer op de incarnatie, zooals de Kerk deze formuleert, schiet dus in elk geval haar doel voorbij. Zij wil vereenvoudigen en vergeestelijken. Dit is haar recht en haar plicht. Maar als zij daarbij besnoeit en uitholt, zij het al niet om de incarnatie redelijk, maar zedelijk en religieus aannemelijk te maken, vergeet zij, dat de incarnatie eene gegevenheid is van eene orde, die boven onze bevatting, ook onze zedelijke en religieuze bevatting uitgaat, in zooverre zij verbindt wat voor ons on-verbindbaar is: het God-zijn en het mensch-zijn in één persoon en leven. Wij mogen niet trachten hier te bemiddelen. Van elke bemiddeling, ook in den vorm van de kenósis, geldt, dat zij — zooals Heim het uitdrukt „widerspricht der göttlichen Absolutheit, zu derer Wesen es gehört in jedem Zeitpunkt alles in der Gewalt zu haben.'' [1]) Of, om het in eene

[1]) Karl Heim, a. a. O. 2r B S. 65.

andere taal te hooren: „Does not such a notion involve the obvious contradiction of a nature which at once is and is not, which asserts itself in the very act of denying itself? A power which represses power and remains powerful in the very act of self-repression." [1])

Dit neemt niet weg, dat zoowel de theorie der voortschrijdende incarnatie als die der kenósis hun waarde hebben. Zij komen op voor het verband tusschen God en mensch, voor de openbaring van God in Christus en ook anders en elders. Zij willen op het groeiende en wordende, het persoonlijke en het levende, den nadruk leggen en het echt-menschelijke in Christus voor ons doen leven. Dit is van belang, niet alleen als reactie tegen eene statische en formalistische christologie, maar ook op zich zelf, omdat het op waardevolle momenten van de incarnatie het licht werpt. Toch ligt in elke openbaring het zwaartepunt in het openbaar-maken, als daad van God, niet in het openbaar-worden als gevolg van de daad voor en in den mensch. Dit geldt allermeest van de openbaring bij uitnemendheid, die, welke de incarnatie betreft. Hier hebben wij vóór alles met God te doen, hoezeer deze verschijnt in de bestaanswijze van een mensch. De zedelijke reinheid en liefde van Christus zijn niet de oorzaak en de voorwaarde van de inwoning van God in Hem. Ze zijn het gevolg hiervan. De incarnatie stelt in dit opzicht voor een keuze. Zij is vóór alles een daad van God, niet voor eens, maar voortgezet in de geheele verschijning van Christus op aarde, die dus éène, voortgezette ontlediging en mensch-wording vormt. Als men zich hiervan meer bewust wordt door de idee der voortschrijdende incarnatie en der kenósis, hebben deze hun dienst gedaan. Maar zij mogen niet raken aan de prioriteit en de ongeschondenheid van het goddelijke in Christus. Hieraan hangt zijn beteekenis als Verlosser, d. w. z. als degene, in wien God zelf verlossend ingrijpt in de wereld. Verlossen is niet slechts mogelijk maken of helpen; het is uithelpen en werkelijk maken. Dit is het praerogatief van God.

De critiek, die wij ten aanzien van de incarnatie toelaten en zelfs inroepen, betreft niet haar inhoud en vooronderstellingen; wèl haar vorm en uitdrukking. Dit is in de eerste plaats eene zaak van woorden en termen; ook van denkwijze en wereldbeschouwing; ten slotte ook van opvatting betreffende het wezen van den godsdienst, bepaaldelijk van het Christendom. De twintigste eeuw is nu eenmaal

[1]) J. Caird, o. c. II. p. 127 f.

een andere dan de eerste en tweede, de vierde en vijfde, de zestiende en zeventiende. Wat wij noemen de moderne mensch is geen abstractie. Hij bestaat, in zooverre hij leeft in een tijd, waarin alles zoo geheel anders is dan vroeger. Om ons te beperken tot ons terrein en onderwerp — de betrekking tusschen God en mensch wordt, meer dan vroeger dikwijls, gezien als eene betrekking. D. w. z. wij kunnen van God niet spreken buiten den mensch, den geloovige, om. En wij kunnen van den geloovige niet spreken buiten God om. Dit beteekent, dat de godsdienst een zaak van levend, persoonlijk verband is, waarover men slechts kan spreken als men er uit spreekt. Dit is de toepassing van een algemeen beginsel, dat voor den modernen mensch hoe langer hoe meer gaat gelden, dit, dat geen geïsoleerde rede of ervaring waarde heeft, tenzij dan als werktuig en bouwstof in dienst van een levend verband, waarbij de mensch zich in de receptieve houding bevindt, hetzij ten aanzien van wat wij noemen de natuur of zijne medemenschen, de wereld of God. Dat zijn vóór alles leven is en levensverband, wordt kennistheoretisch en wijsgeerig hoe langer hoe meer als onderstelling aanvaard. En dat dit leven in allerlei dimensies bestaat, vindt evenzeer gereed onthaal. Men denke aan de ik-het en ik-gij dimensie, zooals Heim deze ontwikkelt, waarboven dan de dimensie van het ik, dat gericht is op het meer dan ik of gij, zaak of persoon, natuur en naaste, de religieuze dimensie, die hem richt naar God als onvergelijkelijk uitreikt. [1]) Dit beteekent dus, dat de godsdienstige mensch niet slechts aan godsdienst doet, maar met God te doen heeft. En dit sluit weer in, dat hij door God wordt ontmoet, aangesproken, aangegrepen, tot antwoord, keuze, gehoorzaamheid geroepen. Hiermede is de betrekking als eene persoonlijke gestemd. En meer nog dan persoonlijk is existentieel, in zooverre hiermede bedoeld wordt niet slechts wat den mensch in de eenheid van zijn bewustzijn en wil betreft, maar ook in zijn geheele bestaan, zijn lichaam-geestelijk samenstel, zooals hij in verband staat met de wereld, waarin hij leeft en waaraan hij deel heeft en daarin staat onder de opperhoogheid van God. Hiermede is gegeven eene relativiteit, maar niet de kleine, slechte, die alles, ook wat wij aan vormen bezitten, betrekkelijk maakt, in verschijnselen en in hunne verbindingen oplost, maar de groote, edele, die alles betrekkelijk

[1]) Karl Heim, Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart 1r B. Glaube und Denken², 1931.

ziet, veranderlijk, beperkt, in verhouding tot de eene volstrekte grootheid, die wij God noemen. Realiteit en relativiteit behooren dus voor ons bijeen. Bestaat de werkelijkheid in eene betrekking, dan is daarmede een element van betrekkelijkheid gegeven, dat onafscheidelijk is van ons bestaan als mensch en waarmede wij vrede kunnen hebben, mits wij de betrekkelijkheid van ons bestaan beseffen als kenmerk van onze geschapenheid, in den zin van ons bestaan alleen bij de gratie Gods. Dit alles laat zich van de incarnatie aflezen, die de duidelijkste, immers de klassieke en normatieve figuur is voor de betrekking, welke tusschen God en de schepping bestaanbaar is.

Zoo zullen wij dus vorm en inhoud niet vereenzelvigen; evenmin ze van elkaar onafhankelijk maken. Wij zijn menschen en de hoogere eenheid van ziel en lichaam, die wij als geest of de persoon aanduiden, onderstelt beide. Geen lichaam zonder ziel; geen ziel zonder lichaam, zal er sprake zijn van een levend mensch. Evenzoo geldt ten aanzien van het eigenlijke geestelijke leven, als gave van God: wij hebben dezen schat in aarden vaten. Beide passen eigenlijk niet bij elkaar. Toch is evenzeer het vat waardeloos zonder den schat als de schat behoefte heeft in een aarden drager. In den hoogsten zin wordt het verband tusschen vorm en inhoud door de incarnatie zelve uitgedrukt. Het goddelijke Woord zoekt zich plaats in het menschelijke vleesch, in het mensch-zijn en dit op zijn smalst; het is gelijk geworden aan het zondige vleesch. Hier is de betrekking tusschen vorm en inhoud zóó nauw, dat het ons tot voorzichtigheid maant, zoowel om vorm en inhoud critisch te onderscheiden als om ze niet rauwelings te scheiden.

Ten aanzien van woorden en termen laat zich deze vermaning misschien het gemakkelijkst toepassen. Toch valt ook dit niet gemakkelijk. Woorden zijn geen weelde. Zij hebben een edele, en tegelijk bittere noodzakelijkheid. Wij mòeten klank geven aan wat in onzen geest vorm aanneemt. Wij moeten ons verstaanbaar maken, voor ons zelven en voor anderen. En dit niet slechts voor eens, maar duurzaam. Daarom dragen woorden een boven-persoonlijk en tot zekere hoogte boven-tijdelijk karakter. En vooral als een woord de vrucht is van een lange worsteling om de uitdrukking, die juist zegt wat men bedoelt en niet bedoelt, of als het soms opeens ontstaat, als een vondst of een gave — dan laat het zich niet gemakkelijk wijzigen. Het is zóó vasthoudend, dat het ook een gewijzigden inhoud en soms een geheel tegenovergestelden inhoud

dekt. Stof en vorm zijn nergens zóó aan elkaar gehecht als juist bij de aanduiding van geestelijke waarden. Het is alsof op het woord overgaat de wijding en de duurzaamheid, die aan den inhoud worden toegeschreven. In dezen trek ligt een wereld van misverstand en tragiek; ook van schijnheiligheid en formalisme; ook van conserveerende en opvoedende kracht. Dit geldt ook van de woorden, waarmede wij hier te doen hebben. Het woord incarnatie, vleeschwording zelf in de eerste plaats. Men denke slechts aan de ombuiging van den zin, als men van incarnaties of reïncarnaties spreekt. Daarop volgen de woorden, die ter verklaring dienen, als wezen, natuur en persoon. Men kan gemakkelijk hierover den staf breken. Zoo zegt Relton, dat het opmerkelijk is hoe, als wij een modern boek over psychologie open doen, de terminologie, waaraan wij gewend geraakt zijn in onze studie van de oude christologie, feitelijk verdwenen is. In plaats van natuur, substantie, persoon, essentie ontmoeten wij een nieuwe vocabulair, waarin de leidende woorden zijn: bewustzijn, persoonlijkheid en ik. Wij krijgen te doen met de eenheid, de continuïteit en de discontinuïteit van het bewustzijn. Wij lezen van het on-bewuste, onder-bewuste of subliminale zelf, de veranderingen der persoonlijkheid, den stroom van gedachten. Wij moeten, meent Relton, hiermede rekenen en trachten dezelfde waarheden op eene andere wijze uit te drukken dan de vaders.[1]) Tennant gaat veel verder: „All such obsolete and unadaequate categories will need to be expurged from the theological vocabulary and be replaced by modern equivalents. Such work is the primacy desideratum of our age". [2])

Vóór alles merken wij op, dat men één ding vergeet: dat theologie geen psychologie is, zelfs niet in groot formaat. Zij is evenmin philosophie. Daarom komt zij niet uit met de terminologieën van beide wetenschappen, ook al maakt zij er gebruik van, omdat zij zich nu eenmaal moet uitdrukken in de vormen, waarover zij de beschikking heeft. Nooit heeft b.v. de theologie er aan gedacht, dat het mogelijk was eene psychologische verklaring te geven van den God-mensch, laat staan van God zelven. Daarenboven, ook op zich zelf is datgene wat wij Relton en Tennant als eisch hoorden stellen waarlijk zoo gemakkelijk niet. Het is zelfs de vraag, of het over het geheel mogelijk is. De moderne woorden, die Relton

[1]) H. M. Relton, o. c. p. 30.

[2]) F. R. Tennant, Questions preliminary to critical Reconstruction in Theology. The constr. Quart. VIII, p. 24.

gebruikt, drukken niet slechts hetzelfde op andere wijze uit, maar zij drukken ook iets anders uit. Eene psychologie zonder psyche, die slechts van bewust-zijn en bewustzijns-verschijnselen weten wil en geen persoon en natuur kent, kàn ons niet dienen, als wij de incarnatie willen uitdrukken. En hetzelfde geldt van menige moderne philosophie, voor welke alle substantie of essentie mythologische begrippen zijn, waarvoor zij sedert lang bewustzijn en leven in de plaats heeft gesteld. Ook met deze begrippen komen wij niet uit. De wijze, waarop niet lang geleden een „Christology in modern terms'' [1]) is beproefd, maant tot voorzichtigheid. Men heeft b.v. gebruik gemaakt van uitdrukkingen, aan de moderne natuurwetenschap ontleend, als wet en evolutie. Maar het is bekend hoeveel misbruik van het woord wet is gemaakt, als „ijzeren natuurwet'', en hoe tegenwoordig de neiging bestaat om het woord als regel op te vatten en in statistischen zin te verstaan. Ook het woord evolutie heeft zich zelf door zijn onbegrensd gebruik verdacht gemaakt.

Men moet trouwens in het algemeen voorzichtig zijn met het toepassen van woorden, aan de natuurwetenschap ontleend, op het geestelijke leven. Dit klemt misschien thans meer dan vroeger, nu de natuurwetenschap „geestelijk'' wordt en dat gevaar van vervloeiïng dreigt. Men denke b.v. aan de termen statisch en dynamisch. Er wordt op aangedrongen het statische door het dynamische te vervangen, het vaste door het beweeglijke, het gestolde door het vloeiende, het zijnde door het werkzame. Dit wordt dan, naar analogie van de natuurwetenschap, overgebracht op de geesteswetenschap en op de theologie. God moet niet statisch, maar dynamisch worden opgevat, niet als onbeweeglijk, maar als beweeglijk en bewogen. Dit laat zich inderdaad op den levenden God toepassen. Maar niet zonder rest. Wat God tot God maakt is toch, dat Hij niet behoort tot de beweeglijke, veranderlijke en betrekkelijke wereld, waarvan wij deel uitmaken, maar dat Hij souverein, scheppend, leidend en oordeelend daarboven staat. Wat komt er van terecht, als men de categorieën statisch en dynamisch, die in de eerste plaats voor de natuur en afgeleid voor het geestesleven gelden, zonder meer toepast niet slechts op het godsdienstige leven van den mensch, maar ook op God, in wien dit leven rust? Dit is een volstrekt ongeoorloofde overgang tot

---

[3]) H. T. Andrews, c s., o. c. p. 193 ff.

een ander gebied, even oppervlakkig als voorbarig. Zoo iets wreekt zich maar al te zeer, doordat het God betrekt in datgene, waaraan Hij door zijn God-zijn juist in beginsel onttrokken is.

Aan de psychologie ontleent men het woord persoon of persoonlijkheid, maar dit woord hebben wij nu eenmaal ook in ons theologisch spraakgebruik, terwijl het daarenboven in zijn moderne toepassing veelszins hopeloos bezwaard is met zijn humanistische interpretatie.

Met de sociologie spreekt men van sociaal bewustzijn, met de ethiek van persoonlijkheid, ethisch opgevat. Dit beteekent dan dat „the effort of modern Christology has been more and more in the direction of ethicizing the doctrine of Christ's Person, on the basis of a moral conception both of God and of man. If we are to hope to solve the problem of the unity of the Divine and the human in Christ, we must understand both God and man in the light of moral values in the life and character of Jesus." [1]) Dit wordt dan zóó toegepast, dat wij niet van Gods wezen, maar van zijn zedelijken wil, van „zedelijke waarden" als van hetgeen bedoeld is met „de idee van God". Maar dit is juist eene interpretatie, die den zin en den inhoud der woorden niet toelicht, maar wijzigt, zóó, dat zij iets geheel anders gaan beteekenen. Dit is geen christologie in nieuwe termen, maar eene geheel nieuwe christologie. Een en ander blijkt ten overvloede uit de wijze, waarop van de moderne philosophie gebruik wordt gemaakt. Men wil van haar overnemen de categorie van waarde, gradatie, immanentie en transscendentie. De laatste dan zóó, dat: „the transcendental God progressively reveals Himself or becomes immanent in the ascending levels of reality, say matter, life, mind, spirit — the process reaching its culmination in Christ." [2]) Als men zóó de oude terminologie door de nieuwe vervangt, beteekent dit niet eene verheldering, maar eene vervalsching van den inhoud. Het is dus vóór alles zaak den zin der oude termen te leeren kennen, zooals wij getracht hebben in historisch verloop te doen, en wel den zin, waarin zij door de Christenen zijn gebruikt, in bewuste onderscheiding van dien der philosophen. Daarna komt de vraag, of die zin altijd dezelfde is gebleven en hoe wij thans de oude woorden moeten verstaan en of het mogelijk is ze door nieuwe toe te lichten of te

---

[1]) H. T. Andrews c s., o. c. p. 203.
[2]) H. T. Andrews c s., o. c. p. 206.

vervangen. De raad van Kant, dat men zich zooveel mogelijk van bestaande woorden moet bedienen, is wijs. Het smeden van nieuwe woorden noemt hij „eine Anmassung zum Gezetsgeben in Sprachen", die zelden gelukt; „ein verzweifeltes Mittel", dat men zooveel mogelijk moet mijden. Als men ergens een begrip en een daarbij passende uitdrukking vindt, in eene doode of in eene geleerde taal, moet men hiervan gebruik maken, zelfs als het oude gebruik ervan door de onnauwkeurigheid der scheppers ervan eenigszins onzeker zou zijn geworden. Toch is het, meent Kant, beter de beteekenis, die aan het woord voornamelijk eigen was, vast te houden, al moest het ook twijfelachtig blijven, of men destijds daarmede hetzelfde bedoelde, dan zijn zaak daardoor te bederven, dat men zich onverstaanbaar maakt. [1]) In elk geval moet elk woord worden opgevat als teeken, als significum, niet los van zijn inhoud, niet onlosmakelijk daarmede één.

Behalve met de woorden hebben wij te doen met verschillende denkbeelden en begrippen, met denk-wijzen en -methoden, met wereld-beelden en wereld-beschouwingen. Ook hierin is zoowel duurzaamheid als verandering. Wij hebben trouwens bij de behandeling van bepaalde woorden reeds kennis gemaakt met wat zij uitdrukken van de verschillen, waarom het hier gaat. Causaliteit kan door finaliteit worden ingesloten, maar zij mag er niet mede worden vereenzelvigd. Men moet tusschen beide kiezen. Hetzelfde geldt voor de betrekking tusschen mechanisch en organisch, tusschen zakelijk of onpersoonlijk en persoonlijk. Idealisme en realisme zijn niet te vereenigen, evenmin als monisme en dualisme. Het antieke wereldbeeld met zijne verschillende sferen kan tot zekere hoogte samengaan met de incarnatie en daarvan zelfs eene kleurige illustratie leveren. Op zichzelf is het er los van, omdat de incarnatie niet locaal, maar dynamisch moet worden opgevat. Anders is het met de antieke wereldbeschouwing, die stof en geest, mogelijkheid en werkelijkheid, tegenover elkaar stelt en dus voor de incarnatie geen plaats heeft als de verlossende vleesch-wording van het Woord van God. Wij moeten de vrijheid ons voorbehouden om de incarnatie los te maken van eenig wereld-beeld of begrippen-complex en kunnen daarom b.v. winst doen met elk beeld of complex, dat opening laat voor geestelijk leven. Ik denk b.v. aan de natuurwetenschap en de philosophie van den jongsten tijd. Zij kunnen

[1]) Kant, Kritik der reinen Vernunft, I 2^r T., 2e Abt., 1^s B., 1^r Abschn.

den ban breken, die menigeen, in naam der wetenschap, zou doen weigeren ernst te maken met de overweging van een geloofs-inhoud als de incarnatie. Ik denk b.v. aan de bestrijding van het materialisme door Prof. Eddington [1]) en van de ijzeren natuurwet door Prof. Kohnstamm. [2]) Maar het zou bedenkelijk zijn een geloofs-inhoud te verbinden aan bepaalde vriendschappelijke wetenschappelijke wereld-beelden of -beschouwingen. Deze inhoud heeft zijn eigen rechtsgrond. Wèl is het van belang, als bestaande en invloedrijke voorstellingen niet volstrekt vreemd en vijandig staan tegenover de vormen, waarin het geloof zijn inhoud giet. Zoo heeft de zin voor de onderscheiding tusschen natuur en geest, tusschen wat is en er moet zijn, de zin ook voor persoon en vrijheid, voor eene open werkelijkheid en onbegrensde mogelijkheden, zijn waarde, ook ten aanzien van de onderstellingen der incarnatie. Beide behooren wel is waar tot eene geheel andere orde — het is het onderscheid tusschen wat Pascal aanduidt als de orde van den geest en die van de liefde, min of meer overeenkomstig met dat wat Paulus maakt tusschen natuurlijk (psychisch) en geestelijk (pneumatisch) — maar het beteekent toch het sparen van veel geestkracht, als aan de grensgevechten niet zóó veel aandacht behoeft te worden geschonken en alle krachten kunnen worden geconcentreerd op de groote beslissing, waarvoor het christelijke getuigenis, bepaaldelijk in den vorm van de belijdenis der incarnatie, ons plaatst.

Als wij op deze wijze getracht hebben het terrein ietwat te zuiveren, zal het ons gemakkelijker vallen de incarnatie als geloofswerkelijkheid te zien. Wij zagen reeds, dat zij als zoodanig bedoeld is in het Evangelie en aanvaard door de Kerk; niet als zaak van contemplatie, die verklaard, maar als zaak van existentie, die beleefd wordt. Dit beteekent, dat zij, hoezeer *voor* den mensch, toch niet is *naar* den mensch; d. w. z. zij is niet commensurabel voor zijn natuurlijk denken en willen. En ook als hij haar in het geloof aanvaardt en zij voor hem een levenskracht wordt, die in de eerste plaats hem zelven, in zijn bestaan, als mensch, met God verbindt en dan ook voor zijn willen en denken stof en stuwkracht geeft, blijft zij een mysterie, d. w. z. zij heeft een achtergrond, die voor hem donker blijft. Elke daad van God is dit. Maar deze in het bijzonder. Het motief der daad: Gods liefde, is het. De daad zelve: het komen

---

[1]) A. S. Eddington, The Nature of the physical world 1929.

[2]) Ph. Kohnstamm, Schepper en schepping. Dl. I. Het waarheidsprobleem 1926, bl. 147 vv.

van God tot de wereld in de bestaanswijze van een mensch, waardoor God-zijn en mensch-zijn verbonden worden in één persoon, die van den Zoon, den Logos, het Beginsel, waarnaar de wereld is geschapen en waardoor zij wordt gedragen, is evenzeer een mysterie. Het is eene fout, als men de goddelijke natuur mensch laat worden. Dan is het alsof er een iets, eene zekere wezenheid, zich met eene andere vereenigt, terwijl de betrekking tusschen God en mensch juist die van persoon tot persoon is, waarbij datgene wat God tot God en den mensch tot mensch maakt, ontzien wordt. Tenslotte is ook het effect der daad dit. Dat op deze wijze mensch en wereld weder in het gereede worden gebracht, verlost, verzoend, onder één hoofd gebracht, door de kracht van deze daad, d. i. door den Geest van Christus zelven, ziedaar opnieuw een mysterie. Vandaar dat het geheel ligt besloten binnen de polen van openbaring en geloof.

Hier zijn wij onmiddellijk in de sfeer der persoonlijke betrekking. Openbaring is een daad; geloof is er ook een. Het eerste is een daad van God; het tweede een van den mensch. Het een past bij het ander. Beide hebben te doen met iets wat beslissende beteekenis heeft. Het is een zeer ernstige zaak, als God zich openbaart; en evenzeer, als de mensch die openbaring aanvaardt. Als dit de beteekenis is der incarnatie, spreekt het van zelf, dat daarbij de persoon van Christus voorop staat. Hij is niet slechts iets, maar Iemand. Niet in de eerste plaats een wezen of eene natuur, maar een persoon, die denkt en wil, die overlegt en kiest, eene beweeglijke, levende eenheid, die in eene persoonlijke betrekking, eene van verstaan, vertrouwen en liefhebben, kan staan tot anderen, tot God den Vader en tot den Christen. En deze persoon is niet een begrip, een persoonlijkheid, die op zich zelve staat en uit zich zelve leeft. Deze persoon, die de leiding heeft van zijn geheele bestaan en leven, is die van den Zoon van God. Zij heeft deel aan het God-zijn, aan datgene wat God God doet zijn in onderscheiding van alles wat niet-God is. Dit God-zijn, als wezenlijk Hem eigen, is niet in rust, maar in beweging. Dit is het wat door de uitdrukking natuur wordt uitgedrukt. Maar op dezelfde wijze heeft Hij ook deel aan het mensch-zijn, aan datgene wat den mensch tot mensch maakt en ook dat weer in beweging, als de menschelijke natuur. De wijze, waarop deze vereening van God-zijn en mensch-zijn eene eenheid vormt, is psychologisch niet te benaderen. Onze psychologie heeft te doen met het zieleleven van menschen. Zij heeft daarin haar

grens en zij blijft zelfs verre binnen deze grens. De psyche zelve reeds, als levende eenheid, als persoon, ontsnapt aan elke verklaring. Zij kan niet worden geobjectiveerd. Men kon slechts over haar spreken en denken voor zooveel men uit haar spreekt en denkt. In het bijzonder ontsnapt het zieleleven van buitengewone menschen, van heiligen en genieën, geheel aan de categorieën van de psychologie. Hoe zeer is dan de psychologie volstrekt ontoereikend om het geestelijke leven te analyseeren van Hem, die geacht wordt de Zoon van God te zijn en deel te hebben aan het God-zijn? Het is zóó, dat, zooals reeds werd opgemerkt, deze voor ons onbereikbare eenheid van tegendeelen inderdaad eene eenheid vormt voor de beschrijving der Evangeliën en de belijdenis der Kerk, als „eine einzige, kerzengerade, geschlossene Persönlichkeit". De vraag volgt: „Wie kommt es, dass er den Seinen nicht ein unbegreifliches Dobbelwesen mit abnormem Dobbelbewusstsein war"? En het antwoord luidt: „Es muss also in Jesus Göttliches und Menschliches so geeint gewesen, dass da kein Zwiespalt war, kein Riss, kein Sprung; so geeint, dass nicht eine Niederdrückung und Beängstigung der Menschheit durch die Gottheit herauskam, aber auch kein Widerstreben der Gottheit gegen die Menschheit, und der Menschheit gegen die Gottheit. Mit einem Worte: die Einheit von Gottheit und Menschheit in Jesus muss so gewesen sein, dass es dennoch eine einzige Person war." [1]) Het is waar, dat voor het geloof deze eenheid bestaat. Anders zou het Jezus niet kunnen aanbidden en aan Hem zijn bestaan en kracht ontleenen, waardoor het van zijne betrekking tot God zeker is. In dit licht moet de incarnatie vóór alles worden gezien. Zij is soteriologisch gekleurd. De daad van God bedoelt de uitdrukking te zijn van zijn liefde. Die van den mensch de aanvaarding van deze liefde. En zoover als deze liefde gaat reikt ook de incarnatie, d. w. z. zij gaat zóó ver als de schepping gaat. Zij omvat den mensch in zijn geheel; ook de wereld in haar geheel, als schepping van God. In zooverre is de incarnatie het middelpunt der wereldgeschiedenis en loopen op haar alle wegen van God uit. Men heeft telkens weer gezocht naar analogieën en beelden, beurtelings aan het leven en de wetenschap ontleend, om de verschijning van Christus op eenige wijze aannemelijk te maken. Dit is geen fout. Het is veeleer een behoefte. En het is zelfs een eisch. Want de incarnatie zweeft niet als een idee boven de wereld. Zij is juist de

---

[1]) L. Fendt, a. a. O. S. 118 f.

realisatie van den verlossings-wil van God in de wereld, in een persoon en een leven, die op een bepaald punt aan de geschiedenis en zelfs aan de natuur hebben deelgenomen. De Kerk heeft het op hare, d. i. op voorzichtige wijze gedaan door te spreken van de mededeeling van de eigenschappen, die eene natuur aan de andere of de vereeniging van de eene natuur met de andere, en deze op te vatten als eene eenheid van genade. De theologie heeft ook de idee der enhypostasie ontwikkeld, in zooverre het mensch-zijn van Christus niet een zelfstandig en persoonlijks iets is gebleven, maar door de persoon van Christus wordt geleid, zoodat al wat menschelijk aan Hem is onvoorwaardelijk, als orgaan, de goddelijke leiding dient. Wij komen hierop nog terug. In elk geval wordt zoo ernst gemaakt met de paradoxale eenheid van het God-zijn en het mensch-zijn in de persoon van Christus en daarmede met de productieve, nader de creatieve, de scheppende leiding, die in deze eenheid bij God is, en de receptieve, de gewillige gehoorzaamheid van het mensch-zijn aan deze. Deze spanning wordt, als de incarnatie in haar volle waarde wordt geschat, als de unieke, verlossende daad van God, nooit verzwakt of ontveinsd. Integendeel, het geloof schept er behagen in haar ten volle te laten gelden. Hoe meer godheid, des te meer menschheid. Ook hier is het wonder het liefste kind van het geloof. Het is de paradox, hoezeer niet de paradox *quand même*. Het is niet geloofwaardig, omdat het onredelijk is. Het valt wèl buiten de grens der redelijkheid, omdat het zaak van geloof is.

Zoo heeft dan de critiek niet het laatste woord, tenzij dan de critiek des geloofs, die afwijst alles wat in deze stof van anderen huize is. Wij hebben gezien, dat psychologische motieven niet het laatste woord mogen hebben, omdat zij niet reiken tot waar de incarnatie ons brengen wil: tot een persoon, die aan een meer dan menschelijk, aan een goddelijk zijn deel heeft. Evenzoo heeft de philosophie niet te beslissen over de mogelijkheid van een persoonlijke verbinding van de sfeer der geschapenheid en die van den Eeuwige, van een bestaanswijze, die hier en nu in de sfeer van ruimte en tijd wordt geleefd, met een wijze van bestaan, die aan deze vormen niet onderworpen is. De laatste is voor haar gesloten. Hetzelfde geldt van andere bezwaren van wetenschappelijken aard. Het geldt ook van practische bezwaren, b.v. — als wij deze hieronder mogen rangschikken — van ethischen aard. In hoeverre het mogelijk is, dat een menschelijk bestaan zóó in dat van een

hooger wezen wordt opgenomen, dat het als orgaan daarvan dient, ook met zijn willen en denken — ziedaar wat zedelijk buiten de grens gaat, omdat het een verhouding in het geding brengt, waarvoor de zedelijkheid geen bevatting heeft. Zelfs de theologie heeft hier, op het hoogtepunt van haar weg, weinig of niets te zeggen. De incarnatie is zóó zeer eene scheppende daad, dat zij den nadenkenden mensch volkomen aan de grens brengt van zijn kennen en kunnen. Hier houdt alles op. Het is dan ook zóó, dat de incarnatie niet anders kan worden gewaardeerd dan als een voorwerp van geloof in den zin, waarin wij dit voorstelden. Wij moeten hier rekening houden met de meer-dimensionaliteit der werkelijkheid en der waarheid. Het gaat niet om de betrekking van ons verstand tot een begrip of idee; of van onze intuïtie tot een mythe of geschiedenis; of van ons menschelijke gevoel tot een menschelijke persoon of figuur. Het gaat om de betrekking van ons geheele bestaan, onze existentie in den diepen zin, dien Kierkegaard aan dit woord heeft gehecht, t. a. van Iemand, die ons in de tegenwoordigheid van God zelf brengt, in zooverre Hij zelf deel heeft aan God en tegelijk aan ons menschelijk bestaan.

Kierkegaard heeft in dit verband het geloof in den God-mensch sterk op den voorgrond gesteld met al het schokkende van zijn paradoxaliteit. Inderdaad is dit een wezenlijke trek der incarnatie met haar God-zijn en mensch-zijn in één persoon, die van Gods Zoon, vereenigd en dit als het offer, dat van Godswege wordt gebracht om mensch en wereld te verlossen. Maar als wij de incarnatie zóó voorstellen, mag dit toch geen abstractie zijn. Zij moge boven de geschiedenis uitreiken, zij is toch in de geschiedenis werkelijkheid geworden. Van deze geven de Evangeliën getuigenis. Niet alsof zij een biographie van Jezus zouden willen geven. Zij geven slechts enkele trekken van zijne verschijning op aarde. Hieronder zijn er zóó echt menschelijke en niet anders dan menschelijke, dat wij soms de vraag niet kunnen onderdrukken of zij niet een mensch teekenen, die inderdaad een menschelijke persoon is in den vollen zin. Men denke aan het gebed in Gethsémané: „Mijn Vader, indien het mogelijk is, laat deze drinkbeker van mij voorbijgaan. Doch niet gelijk ik wil, maar gelijk Gij wilt"; [1]) en dit gebed tot tweemaal toe herhaald. Daarbij dan de verschijnselen van angst en verschrikking, tot in het lichamelijke toe. Hier staat Hij geheel aan

---

[1]) Matth. 26 : 39.

onzen kant. En daartegenover de trekken van een persoon, die zóó oneindig verheven is boven al wat menschelijk is, dat wij vragen, wat Hij daarin met ons gemeen heeft. Zoo, als Hij zegt: „Alle dingen zijn Mij overgegeven van den Vader en niemand kent den Zoon dan de Vader en niemand kent den Vader dan de Zoon en dien het de Zoon wil openbaren.'' [1]) Uit den mond van ieder ander mensch zou dit eene blasphemie zijn. Hier staat Jezus geheel aan den kant van God. Wij hoorden den Jezus der Evangeliën een „kaarsrechte, gesloten persoonlijkheid'' noemen. Is hij dit inderdaad? Van de zelfde zijde wordt gezegd: „Es waren glückliche Geschlechter, die über die Frage der Einheit von Gott und Mensch in Jesus sich keineswegs den Kopf zerbrachen (die Frommen tun es auch heute noch nicht) weil sie es sich genug sein liessen, den wahren Jesus zu kennen und ihn bald Gott bald Mensch zu heissen.'' [2]) Ons historisch onderzoek heeft ons geleerd, dat deze tijden schaarsch zijn geweest. De incarnatie staat gewoonlijk midden in den strijd. Ongetwijfeld zijn er vromen, die met haar geen moeite hebben. Intusschen, de mensch, ook de Christenmensch, is niet alleen vrome en ook als vrome niet louter vroomheid. De spanning, waarvan het geloof leeft, die tusschen het zijn van God en dat van den mensch, niet als toestand, maar als werkelijkheid, actief, persoonlijk, is in de incarnatie niet opgeheven, maar tot het uiterste gebracht. Dit werd bedoeld, toen wij zooeven de critiek, die moet worden aanvaard en toegepast, de critiek des geloofs noemden. Het is niet de critiek, waarvan het geloof object, maar waarvan het geloof subject is. Het geloof, als door de openbaring bepaald, oordeelt ten slotte wat met de incarnatie kan samengaan en haar toelichten wat tegen haar ingaat en haar verduistert. Deze critiek gaat niet over de incarnatie, zij gaat van de incarnatie uit. Maar deze wordt dan ook genomen in haar oorspronkelijken, religieuzen zin.

V. WIJZE VAN BEHANDELING

Als wij de incarnatie als duurzaam goed van Kerk en enkele willen voorstellen, hebben wij ons hiertoe zoo goed mogelijk trachten voor te bereiden. Wij hebben in hare uitdrukking gezocht naar den inhoud en de onderstellingen hiervan; wij hebben ook aan de critiek het woord gelaten, aan die der wetenschap ten aanzien

[1]) Matth. 11 : 27.
[2]) L. Fendt, a. a. O. S. 119.

van de uitdrukking, aan die des geloofs ten aanzien van den inhoud en van de onderstellingen vooral. Hierbij hebben wij ons door tal van middelen laten dienen. In de eerste plaats hebben wij de geschiedenis laten spreken. Daarin zagen wij de incarnatie worstelen om een plaats in de belijdenis en in de theologie; ook in het denken en leven. Zoo hebben empirische stoffen en phaenomenologische gestalten verduidelijkt wat de incarnatie, in vorm en wezen, in structuur en materiaal inhoudt en medebrengt. Daarbij komen allerlei psychologische en philosophische vragen ter sprake. Deze leiden er dikwijls toe een apologetische methode toe te passen, in zooverre hier het grensgebied ligt tusschen het specifiek Christelijke en het algemeen menschelijke geestesleven.

Toch is dit alles niet de hoofdzaak. Onze methode is een andere. Zij wil zuiver theologisch zijn, d. w. z. zij wil uitgaan van het beginsel der congenialiteit van stof en behandeling, dat de voorwaarde is van alle vruchtbaar onderzoek, en dat een zeer onderscheiden karakter draagt naar gelang van den aard der stof. Hier beteekent congenialiteit geloof, niet slechts in den algemeenen zin van het vertrouwen op de realiteit en de handelbaarheid der stof, maar in den bijzonderen zin, waarin de Christelijke Kerk van geloof spreekt, als de levende ontvankelijkheid voor wat God van zich openbaart. Hiervoor is de verschijning van Christus, met zijn aanspraken en daden, beslissend. En dit beteekent, volgens het oordeel van de apostelen en de Kerk, dat in Hem God zelf tot ons komt in een menschelijke bestaanswijze. Het is zooals Relton het uitdrukt: „The starting-point for a consideration of the relationship between the human and the Divine in this person is not, as in our case, an imperfect human being into whom the Divine flows from above, but it is a Perfect Divine Personality entering into, taking up into Himself, our human nature. The difference, we believe, is crucial and vital for a sound Christology." [1]) Als dit juist is brengt dus de stof haar eigen wijze van behandeling mede. Dit is het wat wij bedoelen met de theologische methode in onderscheiding van elke andere, die haar wel kan voorbereiden en dienen, zooals de empirische en de phaenomenologische, de psychologische en de philosophische, maar die ten slotte voor haar moeten plaats laten, omdat zij onbevoegd zijn ten aanzien van deze boven de categorieën van het menschelijke leven uitgaande stof. De methode

---

[1]) H. M. Relton, o. c. p. 192.

der theologie meent niet, dat zij te beschikken heeft over bovenmenschelijke kenmiddelen. Dit is de waan van eene bepaalde soort van mystiek, de oneindigheids-mystiek. Maar zij is van oordeel, dat het geloof in staat is kennis te nemen van werkelijkheden, die overigens onbekend en onkenbaar zijn, doch die voor het geloof openbaar worden. Deze kennis is die van menschen; deze openbaring is aangepast aan wat menschen kunnen bevatten. Beide zijn dus inaedaquaat. Zij dragen een indirect, analogisch karakter, in zooverre openbaring en geloof behooren tot de bedeeling der voorbereiding, die aan het schouwen niet toe is. Dit heeft Augustinus zeer scherp gezien en onderscheiden. De theologie van onzen tijd, die bezig is zich te bezinnen op haar eigenlijk karakter en dit vindt in hare betrekking tot het geloof, is zich van deze onderscheiding tusschen gelooven en schouwen, indirecte en directe kennis van God, levendig bewust. Geloofs-kennis is iets geheel anders dan ervarings- of rede-kennis. Dit is geen *pis aller*. Het is wat gegeven is met de meer-dimensionaliteit van de werkelijkheid en de waarheid, die wij b.v. door Karl Heim reeds hoorden bepleiten.

Het is vóór alles noodig plaats te maken voor den inhoud der incarnatie als werkelijkheid voor het geloof. Daarop volgt de wijze waarop het geloof zich hiervan rekenschap geeft in de belijdenis. Deze vormt op haar beurt de stof voor het nadenken der theologie, die wat in de dimensie van het geloof als werkelijkheid werd gevonden vergelijkt met wat in andere dimensies als werkelijkheid geldt. Zij kan dit niet nalaten. Eenerzijds wordt zij er van buiten af toe gedwongen. Andererzijds leidt haar eigen bezit er toe, omdat het geloof niet slechts te doen heeft met eene werkelijkheid, die boven de aardsche, zij het de physische of de psychische of de pneumatische, uitgaat, maar juist zijne boven-aardsche werkelijkheid uitdrukt in de gegevenheid der aardsche. Nergens blijkt dit duidelijker dan juist bij de incarnatie, die immers verklaart de mensch-, zelfs de vleesch-wording te zijn van den Zoon van God. En dit geldt niet alleen van de incarnatie zelve: deze vereeniging van Woord en vleesch, God en mensch. Het geldt ook van de doorwerking daarvan in het leven van den enkele, de Kerk en de wereld.

De incarnatie is immers geen *fait accompli*. Zij is een duurzaam gebeuren, juister een voortgezette handeling. Wat wij noemden hare doorwerking wordt niet slechts van haar afgeleid. Het is er organisch mede verbonden. Men heeft niet de keus om de incarnatie, als geloofs-waarheid, te isoleeren van elke andere soort van waarheid.

Zij zelve grijpt, krachtens de superioriteit van hare dimensie, oordeelend en vormend in de lagere dimensies in. Zij zegt haar woord over de betrekking tusschen God en mensch in haar eeuwigheids-waarde. Maar zij zegt het ook over de betrekking tusschen God en de wereld, tusschen het pneumatische, het psychische en het physische, het boven-tijd-ruimtelijke en het tijd-ruimtelijk gebondene. Het is waar, de incarnatie brengt ons God en niet slechts in een menschelijke, maar in een knechtelijke gestalte en zij draagt vóór alles een medisch karakter. Maar wij zijn toch niet gereed, als wij haar alleen negatief uitdrukken ten opzichte van al wat menschelijk en tijdelijk is, als een incognito, of als een masker zelfs. Zij heeft ook, zij het in tweeder instantie, positieve waarde.

Een en ander laat zich meer aanduiden dan construeeren. Het is de vraag, of bepaaldelijk in onzen tijd iets meer is te verwachten. Deze is er een van crisis, ook godsdienstig en wetenschappelijk. Alles is in beweging. Het is een tijd van uitersten. De diepere eenheid ontbreekt, die onmisbaar is om ten aanzien van oude inhouden nieuwe vormen te scheppen. Men denke aan de crisis in de verschillende wetenschappen, van de natuurwetenschap tot de philosophie toe, ten aanzien van hun stof, methode en onderlinge verhouding. Niet het laatst aan de crisis in de theologie, in de Kerk, in de sfeer van het persoonlijke geloof. Zulk een tijd heeft vóór alles noodig zich te bezinnen op de geestelijke schatten, die haar zijn overgeleverd en zich de vraag te stellen, hoe hij deze zal benaderen, waardeeren, omzetten in gangbare munt. Het komt er op aan, in ons geval ten opzichte van de incarnatie als theologisch vraagstuk, zich rekenschap ervan te geven, onder welken gezichtshoek dit moet worden gesteld, wat de uitdrukkingen zeggen, naar welken inhoud zij verwijzen, op welke onderstellen deze rust. Wij hebben reeds getracht dit historisch te doen. Het moet mogelijk zijn de duurzaamheid der incarnatie ook in hare levende actualiteit voor te stellen. Wat gestold is behoeft slechts vloeibaar te worden gemaakt om zijn passenden vorm te vinden.

VI. GANG VAN BEHANDELING

De incarnatie dient zich aan en wordt door het geloof aanvaard als eene realiteit. Zij is geen hypothese over de betrekking tusschen geest en stof, hoogere en lagere bestaanssfeer, zelfs niet tusschen God en mensch. Zij geeft zich als een belijdenis van eene religieuze

werkelijkheid. Deze werkelijkheid wordt geacht zich kenbaar te maken in de verschijning van Jezus Christus, zooals zij op deze aarde zich heeft ontvouwd. Er is inderdaad sprake van een verschijning. De zin van dit woord is tweeledig. De verschijning is niet niets; zij is geen schijn zonder werkelijkheid. Maar zij is óók niet alles. Zij is de uitdrukking van iets, wat een achtergrond heeft, noem het een wezen, dat niet in de verschijning opgaat. En deze verschijning is ook niet een verschijnsel, iets zakelijks. Zij is een verschijning, als eene handeling, waarin iemand zich openbaart. Alles is dus persoonlijk en beweeglijk. Jezus Christus is een persoon bij uitnemendheid, die door woord en daad zich kenbaar maakt. Het is dus geraden, als van incarnatie gesproken wordt, deze actieve, persoonlijke beteekenis van het woord onmiddellijk in rekening te brengen en haar niet tot een figuur te ontledigen of tot een begrip te verstarren.

Bij deze opvatting van incarnatie past de wijze, waarop wij van haar kennis dragen. Het is door het kerygma, de boodschap, die de apostelen over de Christus-verschijning hebben gebracht, dat wij van Hem weten. Geen betoog, geen stelling, maar een boodschap, een prediking, die om gehoor en aanvaarding werft. Daarbij zijn zij overtuigd, dat zij slechts teruggeven wat zij ontvangen hebben. De apostelen zijn gezondenen. Hun prediking is boodschap. Zij dragen slechts over wat zij van de verschijning van Jezus Christus hebben gezien en gehoord en wat hun door zijn scheppende macht openbaar is geworden als uitdrukking van zijn verborgen heerlijkheid als Zoon van God in knechtelijke gestalte. Zij geven het niet als indrukken en beelden, maar als getuigenis van eene levende realiteit. Het is dus eigenlijk niet hun getuigenis over Jezus, dat zij brengen, maar het getuigenis van Jezus Christus zelven, dat Hij door hen laat brengen. Zóó is de apostolische boodschap gebracht en aanvaard. Op dien voet zijn geloovigen gemaakt en is eene Kerk gesticht.

Deze realiteit van Jezus Christus, als de verschijning van God in een menschelijke bestaanswijze, is het geheim van de Christelijke Kerk en hare leden. Zij is een grootheid van meer dan éene dimensie. Zij heeft een achtergrond en een voorgrond; zij is veraf en dichtbij; zij heeft veel, zoo niet alles met den mensch gemeen en is tevens hem volstrekt ongelijk. Ziehier eene eenheid van tegendeelen, een paradoxale verbinding van tegenstellingen, die tot zekere hoogte het geheim van alle leven vormt, bepaaldelijk van het menschelijke.

Hier is stof en geest, gebondenheid en vrijheid, het geërfde en opgelegde, het zelf-verworvene en vloeiende, op verrassende, soms angstwekkende wijze gemengd. En hiermede zijn wij niet gereed. De mensch staat in verbinding met meer dan menschelijke en natuurlijke machten. Hij kan worden geleid en beheerscht door invloeden van boven en van beneden, heilige en daemonische. Hij kan begenadigd zijn of bezeten. Hier zijn wij reeds buiten de grenzen van onze bevatting. En toch vormt deze mensch eene eenheid, hoe verward en vloeiend dan ook. Bij Jezus Christus zijn de dimensies van een nog geheel andere orde. Het zijn niet slechts invloeden van boven, die Hem beheerschen. Hij is zelf degene van wien deze invloeden uitgaan. Datgene wat van „Boven" komt is in Hem persoonlijk aanwezig als initiatief en leidend beginsel. Dit bedoelen wij, als wij spreken van zijn persoon, die niet slechts die is van een mensch, maar van God. Maar tegelijk strekt de invloed van deze persoon zich uit over twee sferen, die van het God-zijn en van het mensch-zijn. Wij noemen dit naturen, omdat wij denken aan iets wat Hem wezenlijk eigen is, als tegelijk datgene wat Hem van ons onderscheidt en wat Hem met ons verbindt, het souverein staan boven al het geschapene en het opgenomen zijn in het geheel van het geschapene. Deze twee-heid is niet iets, waarvoor het geloof uit den weg gaat, of wat het zooveel mogelijk tracht te vereffenen. Integendeel. De Christus der Evangeliën en der brieven is de levende verbinding van het een en het ander. Wij hebben dit te zijner plaatse aangewezen. En de Christologie der Kerk legt op deze verbinding telkens den nadruk en wijst elke bemiddeling onvoorwaardelijk af. Telkens als Kerk en theologie na inzinking en vervloeiïng weer tot besef komen van wat zij in hunne belijdenis bezitten, komt het anders-dan en meer-dan, dat hun in Christus gegeven is, naar voren. Men denke aan Augustinus, aan de Reformatie, aan den Réveil, aan elken réveil, aan geestelijk-theologische bewegingen van den laatsten tijd. Wat Otto phaenomenologisch en de dialectische theologie dogmatisch uitdrukt, evenals wat in allerlei vormen van vernieuwde godsvrucht zich kenbaar maakt, is het besef van het mysterie van den Christus in de gelijkheid met ons en de ongelijkheid met ons in éénen. Vroeger sprak men er van dat het menschelijke het goddelijke niet kon bevatten. Dit is dikwijls als een noodzakelijk, zoo niet als een te overwinnen kwaad beschouwd. En bepaaldelijk in de Christus-figuur zocht men de voorbeeldige of ideëele oplossing ervan. Daar-

tegenover staat de belijdenis der Kerk, die deze onbevattelijkheid, meer nog, deze onvatbaarheid, opvat als een heilige grens, als de onwaardeerbare voorwaarde om te kunnen aanbidden, zich te mogen toevertrouwen, te zijn voor rekening van een goddelijke macht van liefde. En dit vindt zij dan in Christus haar nabijgebracht, persoonlijk, in al de zwakheid der goddelijke tegemoetkoming. Dorner is wel zéér verouderd, als hij met vreugde constateert, hoe van de zijde der Gereformeerden de waarheid van het Luthersche schibolet: huma natura capax divinae, de meest algemeene erkenning vindt. „Es lassen sich reformirterseits fast keine Vertreter des alten Dualismus mehr aufzählen und derselbe kann füglich als etwas Abgethanes den dogmengeschichtlichen Compendien überlassen werden. Das Göttliche und das Menschliche sind der neuen Theologie keine sich ausschliessende, sondern zusammengehörige, innerlich aufeinander bezogene und sich gegenseitig bestätigende Grössen, wodurch wie Trennung so Vereinerleiung ausgeschlossen ist. Die Klarheit der Einsicht in diese Wahrheit, bei Verschiedenen verschieden abgestuft, hängt wesentlich von der Klarheit ab, womit Gottes Wesen als ethisch, das Ethische aber ontologisch gedacht ist." [1]) Hij beroept zich op velen op het vaste land en in Engeland, ten onzent op Van Oosterzee, Chantepie de la Saussaye, in één adem met Scholten. Dit werd geschreven in 1853. Het loont de moeite de geschiedenis op te halen en te constateeren hoe tachtig jaar later de situatie zoo geheel anders is, onder theologen van zeer verschillende soort, maar die allen den afstand tusschen God en mensch, ook zooals zij in de persoon van Jezus Christus uitkomt, als het sine qua non van hun geloof en theologie beschouwen. Misschien geldt Dorner's schets voor Engeland nog het meest. In elk geval is de beteekenis der Christus-verschijning als de openbaring van God, bepaaldelijk van den Zoon van God, d. i. van God, zooals Hij zich opent en mededeelt, vol van zin en kracht. Het gaat er niet om, dat God is, maar dat God van zich merken laat, dat Hij komt, niet slechts in woorden en teekenen, in gebeurtenissen en daden, door middel van menschen, die iets meer dan anderen van Hem hebben ontvangen, maar in een menschelijke bestaanswijze, die geheel vol is van Hem, zonder voorbehoud of te kort.

Hierbij valt de nadruk, zooals wij reeds opmerkten, op de persoon van Christus. Wij moeten hier niet denken aan het humanistische

---

[1]) J. A. Dorner, a. a. O[2], 2[r] Th. S. 1226 f.

persoonsbegrip, dat de persoon tot een zelfstandige geestelijke grootheid maakt, die zich zelve geheel doorschouwt en beheerscht; ook niet aan het romantische begrip van de beweeglijke eenheid van tegenstellingen, die zich overal heen verplaatsen kan en onuitputtelijk is van droomen en gebaren. Het woord persoon beteekent in het kerkelijke spraakgebruik iets anders. Het gaat om het vormende en leidende beginsel, dat het geheele bestaan beheerscht, het denken en het willen, het leven en het handelen ook. Welnu, dit beginsel is in den Christus aanwezig. En de leiding is daarbij niet bij den mensch, maar bij God. Het diepste beginsel van zijn bestaan is het goddelijke. En deze persoon heeft te doen met de beide sferen, de goddelijke en de menschelijke, die door haar worden gedragen en doordrongen: het God-zijn, datgene wat souverein is, eigen-machtig en heerschend; en het mensch-zijn, datgene wat afhankelijk is en dienend. Men heeft daarvoor het woord natuur gebruikt, als aanduiding van het wezenlijke, eigenlijke, datgene wat God tot God en den mensch tot mensch maakt en dit niet onbewogen, maar beweeglijk, persoonlijk doordrongen en, om het moderne woord te gebruiken, geladen. Hierbij was het volle ernst, dat God en mensch, bij alles wat de laatste met den eerste kan gemeen hebben, toch qualitatief verschillen, tot een andere orde behooren. Wat zij gemeen mogen hebben aan wil en gezindheid draagt daarbij toch een volstrekt verschillend karakter. Wat bij den mensch onvast, betrekkelijk, afhankelijk is, niet slechts als schepsel, maar als geschapenheid, is in God vast, volstrekt, zelfstandig, in zooverre God is een ens a se, zooals de scholastiek het uitdrukte, d. i. in zich zelven rust en uit zichzelf leeft. Daarom is het zoo verwarrend, als men in naam van het Israëlietisch-Christelijke, personalistische beginsel tegenover het Grieksch-Hellenistische, zakelijke, de betrekking tusschen God en mensch tot eene ethische herleidt. Het baat niet of men, zooals wij Dorner zagen doen, het ethische metaphysisch verdiept. Dit is òf een woordenspel òf een fictie. Het eerste verklaart niets; het tweede verklaart te veel, d. w. z. het laat geen plaats voor het mysterie van het wezenlijke onderscheid tusschen God en zijn schepsel. Alle eenheid tusschen beiden, in gezindheid en liefde, kan de werkelijkheid nooit te niet doen, dat het schepsel, ook in zijn gezindheid en liefde, slechts leeft bij de gratie van God. Hoe inniger de eenheid is, des te meer wordt deze werkelijkheid bevestigd. Zoo ligt dan bij Christus de eenheid niet in de natuur, maar in zijn persoon. Deze

vormt den band tusschen wat als God-zijn en als mensch-zijn in Hem leeft. Deze persoonlijke band is het, die zoowel een vermenging van de beide naturen als een scheiding uitsluit. Zóózeer vormt Hij eene levende eenheid, die ons toespreekt evenzeer door wat ons van Hem scheidt als wat ons met Hem verbindt.

Men mag deze eenheid, juist omdat zij persoonlijk is, niet anders opvatten dan als een daad, niet als een geval; als een werkelijkheid, niet als een figuur. De incarnatie is, van haar goddelijke zijde gezien, een daad van openbaring en deze openbaring is er eene van liefde. In dit verband bevat de ontlediging, de kenósis, die ons reeds zoo dikwijls is ontmoet, een waardevolle aanduiding. Niet in den zin, dat God op eenige wijze ophoudt God te zijn, inderdaad of voor zijn bewustzijn. Maar wèl, dat God zich openbaart in een bestaanswijze, die geheel verschilt van wat Hem, ook naar den mensch, waardig is. Dit is bedoeld met de uitdrukking vleeschwording, die, meer nog dan mensch-wording, de vernedering, de zwakheid, de onwaardigheid van deze bestaanswijze doet uitkomen. Maar deze bestaanswijze is die van een mensch, den mensch, in wien God zich openbaart. Voor God zelf zijn levens-vermindering, lijden en dood uitgesloten. Wat deze beteekenen kan alleen worden uitgedrukt in een menschelijk bestaan. Evenals elke openbaring een aanpassing van God beteekent aan de bestaansmogelijkheid van een schepsel, de schepping in de eerste plaats en alles wat daarin van God zich uitdrukt slechts iets indirects en analoogs is, omdat het schepsel-zijn, d. i. het betrekkelijk en afhankelijk zijn, aan God vreemd is en toch het schepsel reeds door te zijn en door te zijn wat het is, op zijn plaats, naar zijn aard, met zijn toerusting en mogelijkheden, iets van Gods macht en goedheid uitdrukt — zoo is ook het lijden, de dood, het offer als het ware de transpositie in menschelijke handelingen en gevoelens van wat in God als volmaakte liefde leeft en van Hem uitgaat.

Daarom kan juist wat in het mensch-zijn van Christus geschiedt ons de goddelijke gezindheid zoo nabijbrengen. Zijn bestaan, zijn leven, zijn lijden en sterven, alles is één uitdrukking van liefde, zoo zuiver en klaar, dat wij in haar getransponeerd zien wat in God zonder de gebrokenheid en betrekkelijkheid der menschelijke bestaanswijze leeft. In dit menschelijke leven is de reactie der goddelijke actie volkomen. Het geheele mensch-zijn is in Christus orgaan van den goddelijken drang. Niet slechts meer dan elders, maar op unieke wijze. Hier is geen quantitatief, maar een qualitatief

verschil bij elke andere openbaring, hoe ver deze ook moge voortschrijden. Het is iets geheel anders. De betrekking tusschen het goddelijke en het menschelijke in Christus is dus volkomen harmonisch. Zij is die van woord en antwoord, van liefde en wederliefde. Dit bedoelde de oude Kerk, toen zij sprak van de mededeeling der eigenschappen van de goddelijke en de menschelijke naturen en van de gemeenschap dezer naturen zelve. Men kan deze uitdrukkingen misverstaan, als zij worden opgevat als een ineenvloeiïng van het goddelijke en het menschelijke, waarbij het wezenlijke onderscheid tusschen beide wordt verwaarloosd. Dit is hybris, het overmoedig overschrijden van de grenzen, die den mensch, zelfs den mensch in de nauwste verbinding met God, zooals in Jezus Christus, zijn gesteld. Maar iets anders is het, als de eenheid wordt gevonden niet direct, zoodat de naturen of eigenschappen onderscheidsloos samenvloeien, maar indirect, als de eene persoon, die aan beide naturen deel heeft, daarover beschikt. Hiermede is bedoeld de hoogste realiteit. Los gemaakt van deze persoon, dus van de geestelijke, leidende eenheid, wordt het goddelijke vermenschelijkt en het menschelijke vergoddelijkt, zooals ons uit de Luthersche theologie is gebleken met haar God-menschelijke natuur en de alomtegenwoordigheid van het lichaam van Christus, of aan een bepaalde onpersoonlijke grootheid, het lichaam, het bloed, het hart van Christus goddelijke eer bewezen op de wijze van de R.-Katholieke Kerk. Het een en het ander wordt slechts gemeden, als de nadruk wordt gelegd op de persoonlijke eenheid van hetgeen in Christus verschenen is. Het is niet een zaak van natuurlijk gebeuren, maar van genadige beschikking.

Men heeft waarlijk niet alleen in onzen tijd de moeilijkheid gevoeld van deze eenheid, die immers de twee-heid van God-zijn en mensch-zijn niet uitsluit, maar insluit. Het God-zijn moge nog zoo zeer in de verschijning van Christus zijn bemanteld, tot een incognito toe — het laat zich toch niet beperken of verminderen. Het: aut Caesar aut nihil: of Caesar of niets, vindt op God zijne volstrekte toepassing. God is òf alles, òf Hij is niets. Maar als het God-zijn van Christus het leidende beginsel vormt, wat blijft er dan voor het mensch-zijn over? Als het persoonvormende in Hem goddelijk is, is het mensch-zijn onpersoonlijk. En is dan inderdaad van een mensch sprake, als het persoonlijke ontbreekt? Leven, willen, denken zijn geen passieve processen, maar actieve handelingen. Er wordt niet slechts geleefd, gewild en gedacht — iemand leeft,

wil, denkt, lijdt, offert zich. Eerst de stempel van het ik, het geheim van de persoon, maakt het een en het ander tot werkelijkheid en waarde.

In een Amerikaansch boek verlaat de held zijn luxueuze omgeving om in een achterbuurt te leven. Hij tracht met oprechte sympathie het leven der armen mee te leven, met al zijn ontbering en ellende, physiek en moreel. Maar nu en dan wordt het hem te machtig. Hij neemt de vlucht en keert terug naar zijn hotel, waar hij een bad neemt, zich verkleedt en in de fraaie eetzaal zijn diner gebruikt. Zijn armoede was alleen voorgewend. Hij droeg zijn cheque-boek bij zich voor geval van nood. Maar dit beteekende, dat er een kloof was tusschen hem en echte armoede. De prikkel der echte armoede is juist, dat er geen ontkomen aan is, en dat zij moet worden aanvaard „to the bitterest end". De armoede van Jezus Christus kan niet die geweest zijn van „Number Five John Street's".[1]) Wat Paulus plastisch beschrijft als „de genade van onzen Heere Jezus Christus," dat Hij „rijk zijnde, arm geworden is," [2]) en wat, meer abstract, bij Johannes in de taal van ons onderwerp heet „het Woord is vleesch geworden", [3]) is volstrekt ernst geweest, inderdaad tot het bitterste einde. Kan zij dit geweest zijn, als zij niet persoonlijk was, menschelijk-persoonlijk dan, want van een goddelijke persoon kunnen wij niet aannemen, dat zij tegelijk goddelijk, d.i. volkomen, en niet-goddelijk zou zijn? Beteekent dit niet een torso, een standbeeld zonder hoofd; om het zonder beeldspraak uit te drukken, een mensch, aan wien het meest menschelijke, de persoon, ontbreekt?

Deze vraag is door hen, die de volledige incarnatie voorstonden, altijd open gelaten. Zij hebben haar alleen beantwoord op de wijze, die wij reeds bij Irenaeus hebben ontmoet met zijn: vere Deus, vere homo, waarlijk God en waarlijk mensch, eene nevens-stelling dus, die zich niet laat herleiden, medieeren, verklaren. Alleen in zooverre is zij niet het laatste woord, als het waarlijk God en waarlijk mensch het dubbele praedicaat is van één subject, Jezus Christus. Het mensch-zijn is dus niet onpersoonlijk zonder meer; het is opgeheven in het persoonlijke bestaan van den Zoon van God. Wij hebben hier te doen met eene richtlijn, die in de leer der enhypostasie haar formule heeft gevonden. Deze komt met zoovele woorden het eerst voor bij Leontius van Byzantium en is

---

[1]) Richard Whiteing, Number Five John Street.
[2]) 2 Cor. 8 : 9.
[3]) Joh. 1 : 14.

sedert door de Oostersche en Westersche theologen, zij het al niet altijd met uitgesproken bewoordingen, aanvaard. Terecht wordt het door Relton zóó geformuleerd, dat „the term Enhypostasia is a means of explaining what the religious consciousness has always felt.'' [1]) Wij hebben dit opgemerkt bij Johannes Damascenus en Thomas Aquinas, bij Calvijn en Zanchius en laatstelijk bij Bavinck en Karl Barth. Zij bedoelt aan te duiden, dat wat in Jezus menschelijk is niet iets on-persoonlijks is gebleven, iets zakelijks, een apparaat, geen organisme, geen levend wezen, maar dat het menschelijke in Hem geheel in dienst is gesteld van het goddelijke, ook, juist het hoogere menschelijke, het denken en willen. Men heeft er dan ook altijd op gestaan, dat de vleeschwording niet beteekent, dat Gods Zoon de menschheid heeft aangenomen als idee, maar als individu. Maar deze aanneming is dan ook volkomen, in dien zin, dat het mensch-zijn onvoorwaardelijk, zonder rest, orgaan is van Hem, die het in dienst genomen heeft. Wij herinneren ons, hoe de Kerk te allen tijde van bestaande, zoowel populaire als wetenschappelijke, profane als gewijde uitdrukkingen heeft gebruik gemaakt. Niet om ze zonder meer, om zoo te zeggen met huid en haar, vorm en inhoud beide over te nemen, maar op de wijze, die haar kon dienen om uitdrukking te geven aan wat zij bedoelde, ten einde zoo door anderen te worden verstaan en zich zelve te verstaan. Natuurlijk is het hierbij dikwijls niet gebleven. Woorden hebben een zekere eigenmachtigheid. Door associatie met bepaalde gedachten brengen zij meer mede dan hun klank en vorm, en men kan dikwijls van het gebruik van bepaalde woorden zekere geestes-richting en wijziging aflezen. Intusschen mag men niet a priori uit het gebruik van een woord conclusies trekken in deze richting. Zooals met alles wat het hare was heeft de Christelijke Kerk met haar imperialistische allures over woorden, begrippen en denkwijzen altijd souverein, eclectisch, soms dilettantistisch bijna, beschikt. Als dus Leontius' enhypostasieleer aan een zekere Aristotelische onderstelling herinnert, waarbij het enkele individu de uitdrukking is van de idee, die uit de samenvatting van alle individuen bestaat, kàn men hieruit afleiden, dat zoo de goddelijke persoon als het ware alles samenvat wat aan menschelijke personen zich voordoet. En evenzoo geldt bij Thomas de onderstelling der gradatie, als de wet der geheele schepping, zoodat het lagere, dat

[1]) H. M. Relton, o. c. p. XXIII.

aan het hoogere wordt verbonden, daardoor zijn kracht en waardigheid niet zien verloren gaan maar toenemen. Het dier-zijn, zoo leert hij, neemt het plant-zijn, immers het animale het sensitieve, in zich op, en evenzoo het mensch-zijn deze beide in het redelijke. En deze mensch vormt een ongedwongen eenheid van de verschillende bestaans-wijzen onder leiding van de opperste, die der menschelijke persoon. [1]) Intusschen is dit alles niet anders dan als analogie bedoeld. Het komt er slechts op aan — en het Gereformeerde en laatstelijk het dialectische gebruik, dat van de enhypostasie wordt gemaakt, bewijzen het — dat het mensch-zijn niet wordt afgebroken of geknot, maar opgeheven en verheerlijkt door de vereeniging met het God-zijn in de persoon van den Zoon van God. Wij behoeven dit niet schoolsch te behandelen. De werkelijkheid toont ons, dat, als de mensch geheel door-geest is, alles wat tot zijn samengesteld geheel van lichaam en ziel behoort, in dienst van den geest staat, als het ware opgezogen wordt naar boven. Zijn lichaam geeft hem geen moeite. Zijn instincten zoeken niet hun eigen weg. Alles stelt zich in dienst van den geest. Dit zijn de hoogste oogenblikken van het mensch-zijn. Het wijst in de richting van hoe het zijn moet bij den meer-dan-mensch.

Beide zijn evenzeer van belang; de God-heid en de menschheid van Christus moeten beurtelings worden gehandhaafd tegen allerlei vormen van docetisme en adoptianisme. Intusschen geschiedt deze handhaving niet ten koste van een van beide, maar ten goede van beide. De aanwezigheid van het Goddelijke in Christus heeft te meer waarde naarmate de aanwezigheid van het menschelijke in Hem meer waard is. Dat God doet wat Christus doet, is van beslissend belang: het gaat immers om iets wat God alleen kan doen en waarborgen: de her-schepping van een ontredderde menschheid en wereld. En dat God zijn doen laat uitvoeren door een menschelijke bestaanswijze, dat Christus inderdaad deelt in de weeën van hen, die Hij verlost, ziedaar de beteekenis van het mensch-zijn, de vernedering, het lijden, het kruis, dat de incarnatie in hare volledigheid uitdrukt. Men heeft hiervoor het beeld gebruikt van den musicus, die de melodie, welke geestelijk in zijn hoofd leeft, uitdrukt door de stoffelijke snaren, of van het licht, dat in de straalbreking zijn kleuren ontwikkelt. Het gebruik van beelden is een getuigenis van armoede. Het bewijst, dat wat men bedoelt

[1]) Thomas Aquinas, Summ. Theol. P III Q. 2 A. 5.

zich niet in begrippen laat uitdrukken. Maar het is een getuigenis van vrijwillige armoede. Harnack spreekt in dit verband gaarne van naïef.[1]) Dit is volstrekt niet het geval. Het kan ook critisch zijn, bewust zich onthoudend van wat men niet kan bevatten, eene naïeveteit van hoogere orde dus. Ook de figuur der enhypostasie bedoelt niet het mysterie begrijpelijk te maken, dat gegeven is met de verschijning van Christus. Zij tracht alleen eene aanwijzing te geven, vóór alles om niet ter wille van het: vere Deus te kort te doen aan het: vere homo, d. i. aan de realiteit van het middel, waardoor Gods komst effectief is geworden, zijn komst in de gestalte van een mensch.

Dat er tusschen God en mensch eene betrekking bestaat en dus niet alleen in negatieven, paradoxalen zin over God-en-mensch kan worden gesproken, laat zich moeilijk betwisten. Reeds het feit, dat de mensch een persoon is, die ja en neen kan zeggen, die kiezen kan en oordeelen moet, die verantwoordelijkheid heeft en een taak, spreekt in dit opzicht duidelijk. Zóó alleen heeft ook het geloof zin, als de existentieele daad van den mensch, die te meer vol-menschelijk is, naar mate zij meer op den drang van God berust. Alles wat God met den mensch doet: schepping, roeping, voorzienigheid, tot voorbeschikking toe, sluit deze menschelijke activiteit niet uit, doch in. Vandaar dat de openbaring van God juist eene mensch-wording kan zijn.

Dit beteekent niet, dat zonder de incarnatie het mensch-zijn onvolledig zou blijven. Ook niet, dat de incarnatie de hoogste trap in de reeks van openbaringen zou zijn. Wij verliezen den grond onder de voeten, als wij niet op het bijzondere en unieke karakter der incarnatie den nadruk leggen. Zij moet niet op het gebied van de natuurlijke ontwikkeling, of z.g. algemeene openbaring worden gezocht. Zij is niet redelijk. Zij vindt veeleer haar volstrekt onredelijke motiveering in de on-natuurlijke ontreddering der wereld en valt dus op het terrein van de z.g. bijzondere openbaring. Dit beteekent, dat zij geloofs-zaak is in eminenten zin, als de menschelijkerwijze volstrekt ongemotiveerde daad van God, die zich solidair maakt met het vleesch en de wereld in den praegnanten zin van zwakheid en ontreddering, om ze terecht te brengen en op te voeren tot hoogere bestemming. Van deze solidariteit der goddelijke liefde is de incarnatie de uitdrukking in ruimte en tijd, in vleesch en

[1]) A. v. Harnack, a. a. O. 1r B. S. 153 ff.

bloed, d. w. z. in de bestaansvormen van de wereld en den mensch. Ziehier den zin der bovennatuurlijke ontvangenis en der geboorte uit de maagd. Door op het soteriologische karakter der incarnatie den nadruk te leggen, doen wij niet alleen recht aan haar karakter, maar wordt zij ook van meetaan gestempeld tot wat zij is: een werkelijkheid van het geloof, voor den mensch, die, als mensch, d. i. voor zijn mensch-zijn zelf, verlossing behoeft en deze als gave van God. De incarnatie reikt dus zóóver als het mensch-zijn en het geschapen-zijn reiken. Vandaar dat het geen oude philosophische figuur is, als de klassieke plaats der incarnatie haar beschrijft als: „de Logos is vleesch geworden''. [1]) Dit beteekent niet anders, dan dat hetzelfde beginsel, volgens en door hetwelk de wereld geschapen is en waardoor deze wereld wordt geleid, nu op een nieuwe wijze, als door een tweede schepping, deze wereld te hulp komt. De Johanneïsche figuur is los van alle philosophische onderstellingen, religieus zinrijk evenals de Paulinische figuur der recapitulatie, waardoor het doel dezer hulp, het in zijn oorspronkelijk verband brengen van wat ontbonden en bandeloos is, wordt aangeduid.

Zoo draagt de incarnatie een duurzaam karakter, in zooverre zij het goddelijke doel der schepping belichaamt. Allereerst wat betreft de Christusverschijning zelve, die niet is opgelost, als intermezzo, maar verduurzaamd. Het mensch-zijn is, op eene wijze, die ons volstrekt ontgaat, in de persoonlijke vereeniging met het God-zijn verheerlijkt. Ziehier den zin van opstanding en hemelvaart, heerlijkheid en wederkomst. Het is dus niet enkel een tijdelijk incognito, een poovere camouflage geweest. Het heeft ook positieven zin. Deze zin strekt zich dus ook uit over het werk, dat de Christus heeft volbracht, over mensch en menschheid, over de geheele schepping, die, door het oordeel heen, haar verheerlijking tegemoet gaat. Een en ander verklaart, dat aan de incarnatie steeds een centrale plaats is gegeven in den catalogus van het geloofsbezit der Kerk. Zij is zóó centraal, dat zij, die aan de peripherie leven, haar zoo vaak veronachtzamen. Het woord of de gestalte van Christus schijnt hier genoeg. En ook zij, die meer naar binnen zijn gericht, schenken dikwijls aan de incarnatie weinig aandacht. Het werk, bepaaldelijk het kruis van Christus, is het voorwerp, waarom zich hun geestelijk leven beweegt. Zij zien voorbij, dat dit alles, zoowel het meer peripherische als het meer centrale, woord en gestalte,

---

[1]) Joh. 1 : 16.

werk en kruis, slechts de manifestatie en realisatie is van de groote, principieele daad: de aanraking van God met, zijn verschijning in deze wereld, zijn komst in het vleesch. Niet lang geleden vroeg mij een jong predikant, een vertegenwoordiger van de Reformatorische theologie in al haar bewogenheid, of ik inderdaad de incarnatie zóó belangrijk achtte. Deze vraag verrastte mij eenigszins. Maar zij deed het niet lang. Ik zag in, dat hier de schaduw viel van het misverstand, dat voor velen de incarnatie maakt tot een constructie, zoo niet een spel, van personen en naturen, in de bleeke sfeer der abstractie, inplaats van den bloedigen ernst van het kruis onder de felle belichting der werkelijkheid. Dit is inderdaad een misverstand. En het is erger dan misverstand. Het is de miskenning van de incarnatie als de daad van God, die zich in de geheele verschijning van Christus, ook in zijn kruis, manifesteert. Tot zekere hoogte is dit verklaarbaar. Juist voor wie het geloof een persoonlijke zaak is, op leven en dood, vindt in het kruis, of liever in den Gekruisigde, de uitdrukking van het mysterie der verlossing. Hier is alles presente werkelijkheid. En het kruis stelt de incarnatie in de schaduw, als deze tot een boven-tijdelijk gebeuren wordt herleid. Tot zekere hoogte vinden wij in de Reformatie eene wending in deze richting, zooals trouwens in het geheele Westersche Christendom ten opzichte van het Oosten. Toch zal, als het kruis in zijn volle werkelijkheid, met zijn eeuwigheidsachtergrond en vóór-grond, wordt beseft, de incarnatie, als de daad der vleeschwording, op den duur door het kruis niet kunnen worden bedekt, maar hiervan de verklaring geven, zooals het kruis op zijn beurt haar verklaart.

Vandaar dat de incarnatie, als de samenvatting van het Evangelie, ondanks den schijn van abstractie en de schaduw van onredelijkheid, in alle tijden de geloovigen zoo heeft getroffen. Zij vinden in haar wat zij het meest noodig hebben: de persoonlijke aanraking van God en deze als genade. Juist de mysterieuze verbinding van Christus' God-zijn en mensch-zijn oefent een onvergelijkelijke kracht op den geloovige. Men heeft zijn mensch-zijn en God-zijn dikwijls zóó onderscheiden, dat de weg geleidelijk van het een tot het ander voert. Christus homo via, Christus Deus patria: Christus als mensch is de weg, Christus als God is het vaderland, heeft Augustinus gezegd [1]) en de latere voorstelling van den heilsweg

[1]) Augustinus, Sermo C XXIII, 3.

was gewoonlijk deze, dat, zooals Bernard van Clairvaux het ontwikkelt, bij de menschwording „God op deze wijze alle neigingen van vleeschelijke menschen, die slechts vleeschelijk konden liefhebben, eerst tot de heilzame liefde jegens zijn vleesch zou trekken en zoo trapsgewijze tot de geestelijke liefde opheffen.'' [1]) Dus eerst de aandoening vanwege Christus' lichaamspijn als mensch; dan het besef van zijn zielesmart als God-mensch; eindelijk de aanschouwing van zijn heerlijkheid als God. Zoo vormt Christus als het ware den levenden trap van beneden naar boven. Hij daalt af om op te heffen, trapsgewijze, van het vleesch tot den geest, van de aardsche verschijning tot zijn hemelsch wezen. Van deze opvatting en methode geeft de R.-Katholieke Kerk de aanschouwelijke toepassing in haar geheele kerkelijke paedagogiek, zoowel in haar onderwijs als eeredienst, met haar beelden en haar kruisweg. Zij is in zooverre meer „Evangelisch'' dan de Reformatie, die veeleer den Christus van Paulus dan dien der Evangeliën op den voorgrond heeft geplaatst, den Christus niet naar het vleesch, den Verheerlijkte, den souvereinen Middelaar Gods en der menschen. Verder nog gaan zij, die het menschelijke in plaats van de voorbereiding tot het goddelijke, louter als de bedekking daarvan zien, het incognito, dat geheel beantwoordt aan de paradoxie van het geloof.

Toch ontbreekt ook in het Protestantisme de geleidelijke opgang niet. Ik denk aan de wijze, waarop de persoon, de zedelijke, reine, zuiver menschelijke persoon van Christus op den voorgrond wordt gesteld, die den mensch treft en in beslag neemt. Het is deze opvatting, die b.v. door Herrmann wordt toegepast, als hij uitgaat van de persoon Jezus. „Wenn sie uns einmal durch ihre Schönheit angezogen, und durch ihre Hoheit niedergebeugt hat, bleibt (sie) uns auch in dem tiefsten Zweifeln gegenwärtig als etwas Unvergleichliches, als die wertvollste Tatsache der Geschichte und als der wertvollste Inhalt unseres eigenen Lebens. Aus den Regungen der Ehrfurcht und des reinen Vertrauens, mit denen uns das geistige Bild Jesu erfüllt, erhebt sich uns das Bild des unsichtbaren Gottes . . . Durch die Kraft Jesu wird er gezwungen, eine Macht über alle Dinge für wirklich zu halten, die diesem Manne den Sieg gibt. Und aus der Freundlichkeit Jesu gegen den Sünder, der sich durch ihn demütigen lässt, schöpft er den Mut, zu glauben dass in dem

[1]) Bernardus, Sermo in Cant. XX, 6.

ganzen Vorgang ihn die Liebe Gottes sucht." [1]) Deze methode leidt echter niet tot het doel. Zij is daarvoor te veel methode. Ook, en dit zegt meer, is hierbij eigenlijk van het God-zijn van Jezus geen sprake, althans volgens den zin der kerkelijke incarnatie. Dit is een titulaire, niet een effectieve Godheid, die aan Jezus wordt toegekend, in zooverre de éene persoonlijke God denkt, spreekt en handelt in en door Hem.

Anders was het bij de oudere, metaphysisch gerichte „ethische" Christologie, zooals Dorner deze vertegenwoordigt. Laat men beginnen, meent hij, met de menschelijke wijsheid en liefde, die van Jezus uitgaan, te bewonderen. Men zal dan wel verder komen. Jezus' heiligheid en wijsheid, waarin Hij eenig is, kunnen en willen niet als louter subjectief, menschelijk product worden beschouwd. Zij wijzen heen naar een bovennatuurlijken oorsprong van zijn persoon: „Diese muss, um inmitten der Sünderwelt begreiflich zu sein, aus einer eigenthümlichen und wunderbar schöpferischen That Gottes abgeleitet, ja es muss in Christus, wenn doch Gott nicht deistisch von der Welt getrennt, sondern in Liebe ihr nahe und wesentlich als Liebe zu denken ist, von Gott aus betrachtet eine Incarnation göttlicher Liebe, also göttliches Wesens gesehen werden, was ihn als der Punkt erscheinen lässt wo Gott und die Menschheit einzig und innigst geeint sind." [2]) Deze methode wil inderdaad tot de incarnatie opleiden. Maar zal zij slagen? Zij zou er reeds te constructief voor zijn, als zij ook niet het wezenlijke onderscheid tusschen God en mensch voorbij zag. Met meer psychologischen en paedagogischen zin, en minder philosophischen ballast, wordt, mutatis mutandis, dezelfde opgang door Dr. Kohnstamm voorgesteld, als hij in de volstrekte gehoorzaamheid van Christus het eenige ziet, waarvan met een direct verstaanbaren zin van zijn Godheid kan worden gesproken. „Hier, hier alleen kennen wij den waren, den *normalen* mensch. Mensch, mensch bij uitnemendheid en toch juist om die uitnemendheid niet meer mensch. In dat: en toch ligt de oorsprong der twee-naturen-leer." [3]) Dit is niet constructief, maar het bezwaar, dat het ethische de laatste categorie is en het verschil tusschen God en den mensch nog veel dieper gaat, drukt ook hier. Daarom is de weg van de menschheid tot de Godheid geen gebaande. Er moet een sprong worden gedaan.

---

[1]) W. Herrmann, Der Verkehr des Christens mit Gott 5/6 1908, S. 77, 93.

[2]) J. A. Dorner, a. a. O[2] 2[r] Th. S. 1211 f.

[3]) Ph. Kohnstamm, Schepper en Schepping 3e Dl. De Heilige, 1931, bl. 169 [1]) v.

Het is mogelijk, dat Christus' menschheid eerst den mensch boeit en hem vatbaar maakt om ook zijn Godheid te aanvaarden. Het is ook mogelijk, dat zij hem geboeid houdt. Het is ten slotte ook mogelijk, dat de Godheid onmiddellijk den mensch overweldigt en eerst daarna de menschheid van Jezus voor hem openbaar wordt. Maar dit zijn onderscheidingen, geen tegenstellingen. Het is in laatster instantie de eenheid van zijn persoon, die in een van beide of in beide vormen den mensch voor zich wint. Wij mogen twee dingen niet vergeten: dat Jezus eerst na zijne verheerlijking onvoorwaardelijk als Zoon van God is erkend; en dat Hij ook daarna steeds als Jezus Christus en die gekruisigd is gepredikt. Wat in Hem één was, ook in de verhulling van zijn aardsch bestaan, kan niet logisch of chronologisch worden onderscheiden. Het geloof heeft zijn eigen logica en chronologie.

Voor de geloofs-bezinning, bepaaldelijk in den vorm der theologie, wordt de levende eenheid een voorwerp van analyse en synthese, waarbij intusschen het oude recept: distinguere, non dividere, onderscheiden, niet verdeelen, zorgvuldig moet worden in acht genomen. Zóó alleen is het mogelijk den zin der kerkelijke belijdenis, ook zooals deze zich in de incarnatie uitspreekt, tot recht te doen komen. De theologie bestaat bij de gratie van het geloof, niet omgekeerd, evenzeer als de wetenschap alleen bestaat bij de gratie van het leven. Dit beteekent geen tegenstelling. Het geloof, als het zaak is van den geheelen mensch, wil en moet zich van zijn inhoud bewust worden, evenals tot het volle leven ook het bewustzijn van het leven behoort. Maar het is noodig ter wille van den goeden gang der behandeling zich er rekenschap van te geven, dat de incarnatie, evenals elke geloofsformule, niet iets is, waarover men denkt en spreekt als een grootheid, waar men tegenover staat, maar iets, van waaruit men denkt en spreekt, als een grootheid, waarmede men persoonlijk verband houdt. Hiermede is de sleutel gegeven, die de deur opent, waarachter de geloofsinhoud verborgen is. Zonder dezen sleutel krijgt men den inhoud niet te zien. Niet de uitdrukking is primair, maar datgene wat zij uitdrukt; niet het woord, maar het in woord gebrachte; niet de gedachtengang, maar datgene, waarmede de gedachten te doen hebben. Voor het geestelijke leven geldt: eerst gelooven en dan over het geloof nadenken. In toepassing op deze stof: eerst de incarnatie als daad van God aanvaarden, dan er den voor ons besef passenden vorm aan geven. Zóó is het met de incarnatie zelve gegaan. Zij heeft plaats gevonden, toen Jezus

Christus in deze wereld verscheen. Hij zelf heeft haar uitgedrukt, bijna uitsluitend indirect, door zijne verschijning, in woord en in daad. De apostelen zijn door haar gegrepen en hebben haar tot inhoud van hun Christus-getuigenis, hun boodschap, gemaakt. De Kerk heeft haar tot haar credo verheven, getuigend, meestal in den vorm van verweer. De theologie heeft haar uitgelegd en toegelicht, voor zooveel dit mogelijk was zonder haar karakter van geheimenis te na te komen en voorts grenzen gesteld en verklaringen afgeweerd. Wij moeten hiermede rekening houden en er naar handelen. Dan zullen wij niet vastloopen op een bepaalde beteekenis van de woorden, b.v. van natuur en persoon, maar trachten na te gaan in welken zin de Kerk deze woorden heeft bedoeld, toen zij ze tot uitdrukking en onderscheiding van haar geloofsbezit gebruikte. Het is niet noodig hierop in te gaan. Wij hebben de toepassing reeds gemaakt van wat wij nu als regel stellen. Wij hebben gezien, hoe het woord persoon de aanduiding is voor het leidende beginsel, dat zich bewust is en handelt overeenkomstig zijn aard, waarbij de goddelijke persoon nauwelijks in één adem met de menschelijke is te noemen. De aard van de eerste is souverein en scheppend, die van de tweede dienend en geschapen. Het is deze aard, maar dan niet als een toestand, doch in leven, die door het woord natuur wordt aangeduid. Ten opzichte van God beteekent het datgene, wat God tot God maakt, ten aanzien van den mensch datgene, wat den mensch tot mensch maakt. En de inhouden van deze formeele onderscheiding worden gevormd door wat aan het geloof van Godswege is geopenbaard.

Deze openbaring vindt haar brandpunt in de incarnatie, die niet anders dan als eene eenheid van tegendeelen kan worden uitgedrukt. Als wij het woord God-mensch neerschrijven is deze simpele woordverbinding een getuigenis van armoede. Is het teeken tusschen beide woord-deelen een verbindings- of een scheidings-teeken? Het is beide. God en mensch zijn onherleidbaar. En de beteekenis der incarnatie bestaat hierin, dat in de persoon van Christus eene verbinding van beiden zich als werkelijkheid openbaart. Daarom zijn de Kerk en de theologie in hun beste tijden altijd zoo behoedzaam geweest met het geven van bepalingen, die verder gingen dan de strikte noodzakelijkheid. Zij waren bang voor eenzijdigheid. Daarom is het, niet alleen om historische en wetenschappelijke redenen, van belang, maar ook een geestelijke noodzakelijkheid, om terug te grijpen naar de perioden of momenten van het leven

der Kerk, waarin deze in waarheid Katholiek is, d. w. z. die in de breedte en vooral in de diepte het algemeen Christelijk geloofsbezit handhaaft. Dit beteekent een besef voor het onderscheid tusschen het noodzakelijke en het onverschillige, de hoofdzaken en de bijzaken, datgene wat moet worden vastgesteld en wat kan worden vrij gelaten. Ziehier een zin voor proporties, een geestelijke tact, een souvereiniteit in doen en laten, die zich plegen voor te doen, waar een mensch of Kerk leeft in de onmiddellijke nabijheid van het mysterie, dat over leven en dood beschikt. Zulk een mysterie is de incarnatie. Het is een misverstand, als men meent, dat deze belijdenis van Christus met veel ballast van historischen of wijsgeerigen aard is bezwaard.

De structuur van dit dogma is sober; zij is eigenlijk doodeenvoudig. Men vraagt zich soms af: Heeft de Kerk niets meer, en vooral niet iets meer positiefs te zeggen? Als dit duidelijk wordt en men beseft, voor welke keuze het stelt, is veel gewonnen. In de vleeschwording van het Woord en het arm worden van Hem, die rijk was, is eigenlijk alles gezegd.

Elke uitdrukking of verklaring van het mysterie, die dit tracht te verklaren, in den zin van het zijn mysterieus karakter te ontnemen, is een verraad aan het mysterie en een uitholling van het geloof. Zoo wil ook de belijdenis en de theologie niet anders dan het mysterie als mysterie laten gelden. Hier schiet zoowel de logica als de psychologie te kort. Dit moet wel als het gaat om de persoon van iemand, die meer is dan mensch. Dit is een petitio principii. Alles wat dus door de theologie — de belijdenis doet dit nimmer — ter toelichting van de incarnatie wordt aangevoerd, draagt het karakter niet van adaequaatheid en stringentie, maar allen van analogie en parallel. Als zoodanig heeft het zin en zelfs noodzakelijkheid. De incarnatie is immers de verbinding van God met een menschelijke bestaanswijze en drukt dus, nog meer dan de schepping en de voorzienigheid, dan de openbaring in het algemeen en zelfs dan de inspiratie, de betrekking tusschen God en mensch uit. Maar verder reikt de toelichting niet. Zij doet de donkerheid van den achtergrond slechts te meer uitkomen. Dit is bij de incarnatie wel zeer evident. En het wil dit zijn.

Wij hebben de incarnatie telkens een daad genoemd, niet een feit, en aan die daad een duurzaam karakter toegekend. Men heeft haar wel het snijpunt genoemd, waarin de horizontale lijn de verticale ontmoet. Deze vergelijking moge de verhouding tusschen het

goddelijke en het menschelijke verduidelijken — zij gaat wel zeer mank, als zij maar even verder reikt. Een punt mist leven en continuïteit, terwijl juist de incarnatie beide in hooge mate uitdrukt. Zóó alleen komt het aardsche leven van Christus tot zijn recht, na zijne mensch-wording zijn mensch-zijn, als een groeiend zijn, tot een opwassen in grootte en in genade, ook in liefde en zelfverloochening, tot den dood toe. En met den dood neemt het geen einde. De vereeniging van het God-zijn en mensch-zijn leidt tot eene verheerlijking, een transfiguratie van het laatste. Deze laat zich op geenerlei wijze volgen. Zij onttrekt zich aan de categorieën van onzen geest en de vormen van onze voorstelling. Wat de physica in den jongsten tijd heeft geleerd over het karakter der stof, die wordt herleid tot centra van krachten, is wel in staat ons eenerzijds behoedzaam te maken om iets te beweren, andererzijds om iets te ontkennen. Het gaat er slechts om in hoeverre de stof, die in het lichaam is georganiseerd en zich als kracht manifesteert, in dienst kan staan van den geest en evenredig daarmede het geheele mensch-zijn aan het God-zijn. Wat Paulus zegt van een geestelijk lichaam is in dit opzicht een paradoxale aanwijzing. Wij herinneren ons, hoe bepaaldelijk t. a. van het Avondmaal de vraag naar het verband tusschen stof en geest, lichaam en ziel op verschillende wijze is opgelost: de trans-substantiatie der elementen door het woord der consecratie in de R.-Katholieke Kerk, de con-substantiatie in verband met de alomtegenwoordigheid van het lichaam van Christus der Luthersche; de geestelijke en tegelijk reëele, d. i. persoonlijke aanwezigheid van Christus volgens de Gereformeerden, waarbij het lichaam dus òf indirect, òf direct, òf niet aanwezig wordt geacht. In elk geval wordt de duurzame werking der incarnatie ten opzichte van den Geïncarneerde zelven aanvaard. Zij wordt van eminente waarde geacht voor den geloovige, zooals het in een belijdenisgeschrift heet: „Hoewel Hij derzelve (de menschelijke natuur) door zijne verrijzenis onsterfelijkheid gegeven heeft, nogtans heeft Hij de waarheid zijner menschelijke natuur niet veranderd, dewijl onze zaligheid en verrijzenis mede hangen aan de waarheid zijns lichaams." [1])

De duurzaamheid der incarnatie geldt dus behalve de persoon ook het werk van Christus. Men denke aan het beeld van het hoofd en zijn verband tot het lichaam en de leden, dat reeds Paulus

---

[1]) Ned. Geloofsbelijdenis, art. 19.

gebruikte t. a. van Christus, de Kerk en de geloovigen, aan de geestelijke eenheid, de unio mystica, waarin dit verband bestaat en waarop niet alleen door de R.-Katholieke Kerk, maar ook door de Reformatoren, m. n. door Calvijn, zoo de nadruk wordt gelegd. Intusschen is de wijze, waarop deze eenheid wordt opgevat, zeer verschillend. De R.-Katholieke Kerk laat Christus duurzaam deelen in het lijden, dat Hij door zijne incarnatie heeft aanvaard. Bepaaldelijk het sacrament van het altaar is hiervan het bewijs. „De H. Mis is de onbloedige offerande der Nieuwe Wet, waardoor het lichaam en bloed van Christus onder de gedaante van brood en wijn aan God wordt opgedragen voor levenden en dooden. De H. Mis is dezelfde offerande als het Kruisoffer.'' Zij is ingesteld „om het Kruisoffer op een onbloedige wijze altijd voort te zetten.'' [1]) Dat lijden wordt bedoeld en geestelijk uitgebreid, als Pascal zegt: „Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde.'' [1]) Het Protestantisme gaat zóó ver niet. Het heft den verheerlijkten Christus zelven uit boven het lijden dezer wereld. Sursum corda: de harten omhoog, is het kern-woord van de avondmaalsliturgie der Gereformeerde Kerk. Maar dit beteekent niet, dat de gemeenschap van Christus met de geloovigen niet reëel zou zijn. Het verschil ligt in den aard en de wijze der realiteit.

Deze gemeenschap is niet on-middellijk. Christus en de Christen zijn wezenlijk onderscheiden, krachtens de onderstelling der incarnatie, die immers berust op de onderscheiding van zijn God-zijn van zijn mensch-zijn. Zij bestaat ook niet slechts door middel van zijn beeld en de indrukken van zijn persoonlijkheid, zooals b.v. Herrmann, in zijn afkeer van wat hij mystiek noemt, dit ontwikkelt. Het is de levende Christus zelf, die persoonlijk de leiding heeft van wat door zijne vleeschwording is te weeg gebracht. En evenals bij de incarnatie het goddelijke en het menschelijke, het geestelijke en het lichamelijke samengingen en samenwerkten in zijn persoon, zoo werkt Hij ook nu door den H. Geest en door de genade-middelen. De eerste is geestelijk, persoonlijk en scheppend; de tweede zijn stoffelijk en zakelijk; zij behooren tot de geschapenheid. Zoo werkt de incarnatie na en door in de gemeenschap der geloovigen en in de enkelen. Maar zij beperkt zich daartoe niet. Deze geloovigen zijn menschen, die in organisch verband staan

---

[1]) Groote Katechismus van het Bisdom Haarlem, L. 28.
[2]) Pascal, Pensées; Le mystère de Jésus.

tot de menschheid, waartoe zij behooren. Deze gemeenschap van geloovigen is eene geleding van de verschillende kringen, waaruit de schepping bestaat. Vandaar dat de Christus, die het mensch-zijn, het vleesch heeft aangenomen in deze wereld, in haar doorwerkt. Als de Logos, het scheppende Woord van God, maakt Hij de geheele wereld tot voorwerp van zijn verlossing, zooals zij het voorwerp van zijne schepping is geweest. Hier ontmoeten wij weer de leer der recapitulatie, die Paulus zoo breed heeft ontwikkeld, als hij de schepping in al hare geledingen, de zichtbare en de onzichtbare, de aardsche en hemelsche, in Christus weer-onder-één-hoofd ziet gebracht. De Kerk heeft, met mindere of meerdere kracht, deze grootsche perspectieven der incarnatie in hare belijdenis opgenomen, vooral eschatologisch, in verband met de wederkomst van Christus en het wereldgericht.

Dit is gemeengoed van de Christenheid, catholiek en ecumenisch in den vollen zin dezer woorden. Maar de wijze, waarop het wordt opgevat en gebruikt, is verschillend. Deze verschillen zijn niet toevallig. Zij illustreeeren de verscheidenheid van houding ten aanzien van de incarnatie zelve, die wij meermalen hebben kunnen opmerken. Naarmate meer beteekenis gehecht wordt aan de eenheid der persoon van Hem, die over de kracht van de beide naturen, datgene wat God als God en den mensch als mensch eigen is, beschikt, dus aan het geestelijke, goddelijke initatief, zal ook meer gehecht worden aan de geestelijke doorwerking van de incarnatie. De nadruk zal vallen op den Heiligen Geest, op het meest geestelijke van alle zinnelijke middelen, het woord, en op het geloof. Dit is bepaaldelijk bij het Protestantisme, en in het Gereformeerde, het geval. Wordt de waarde der beide naturen, zij het al niet los van de persoon, die ze draagt, maar toch als tot zekere hoogte zelfstandig werkende, geaccentueerd, dan zal als van zelf de aandacht meer gericht zijn op zekere middelen, waardoor de kracht der naturen wordt overgebracht, bepaaldelijk de sacramenten met hunne stoffelijke elementen. In denzelfden geest is het, als aan zekere bestanddeelen van de Christus-verschijning, b.v. zijn heilig hart, of aan wat met deze in verband staat, b.v. zijn kruis, bijzondere vereering wordt geschonken. En wordt op deze wijze de aandacht van de persoon eenigszins afgeleid naar de naturen en hare werkingen, dan ligt voor de hand, dat de incarnatie een wijdere toepassing ontvangt en zij in hare eer deelen, die in de omgeving van het vleesch-geworden Woord verkeeren, allereerst Maria, als de Moeder

Gods, en de boven-menschelijke instelling der Kerk, die, als het lichaam door Christus, beschikt over de God-menschelijke krachten, welke haar door Hem zijn toebetrouwd.

Het is duidelijk, dat hierbij allerlei vragen opdoemen. Hoe werkt de incarnatie door? Alleen zuiver geestelijk, d. i. door den H. Geest en het geloof, of ook, laat ons zeggen gemengd-geestelijk, door zekere stoffelijk-bemiddelde invloeden, die zich later geestelijk kunnen ontwikkelen? En als deze zuiver geestelijke doorwerking zich toch van middelen moet bedienen, omdat God nu eenmaal — getuige de incarnatie zelve — niet onmiddellijk werkt, zijn deze middelen dan alleen afbeeldingen van de goddelijke kracht of de dragers hiervan? Werkt de incarnatie alleen door in het geestelijke leven, d. w. z. voor het geloof, of reikt hare doorwerking verder, geldt zij ook den geloovigen mensch en de groep van geloovigen, als menschen en als groep, in hun somatisch, cosmisch, cultureel verband? De Reformatie heeft in dit opzicht een zeer gereserveerde houding aangenomen en de doorwerking der incarnatie, althans voor hier en nu, streng geconcentreerd tot haar religieus-ethische kern, hoezeer zij natuurlijk in hope, eschatologisch, haar universeele strekking aanvaardde. De geloovige stond vóór alles van persoon tot persoon tegenover Christus, als zondaar tegenover Verlosser. Zij werd tot deze reserve gedrongen, omdat zij stond tegenover een Moederkerk, die te zeer de incarnatie had uitgebreid over de volle breedte van het leven in de wereld, die er met eeuwigheidsglans door werden overgoten, terwijl de — om het in een moderne categorie uit te drukken — ik-Gij verhouding op den achtergrond werd gedrongen. Men achtte de incarnatie daardoor gematerialiseerd. In naam van de incarnatie in haar positieve strekking van wijding van het natuurlijke doet de R.-Katholieke Kerk aan het Protestantisme het verwijt van spiritualisme, ont-wijding en ont-goding van de wereld en de werkelijkheid. Zij geleidt den mensch van de wieg tot het graf, zoowel ten aanzien van het natuurlijke als van het boven-natuurlijke leven in al zijn geledingen. Haar kerkgebouw is altijd bewoond. Er is een goddelijke presentie op het altaar, als het eeuwige ontmoetings- en vereenigingspunt van God en mensch in den God in broodschijn. Zoo wordt door de R.-Katholieke Kerk aan de mensch-wording universeele beteekenis gehecht. Zij is zich hiervan triumfantelijk bewust. „De Godmensch overheerscht, beheerscht alles, alles is er door en in en met Hem. De menschwording Gods is de hoeksteen der leer, is de bron van het

leven, is de geest der liturgie, de kern der symboliek. Op die menschwording steunt de zichtbare Kerk, steunt het gezag van Petrus, steunt de hierarchie. Door die menschwording zijn de sacramenten; in haar leeft altijd het groote sacrament, dat geen ander is dan het vleeschgeworden Woord." [1]) Deze lofzang van Dr. Schaepman kan men overal herhaald vinden, waar de R.-Katholiek het verband van incarnatie en sacrament legt. Men denke aan den geheelen *tenor* van de apologetische werkzaamheid van Dr. van Ginneken, zooals zij culmineert in de litanie van Jezus' menschelijke zielegrootheid, met den aanhef: „Devoot aanbid ik U, mijn verholen God." [2]) Het Protestantisme richt in naam van dezelfde incarnatie tot de R.-Katholieke Kerk het verwijt, dat zij geen rekening houdt met de critische beteekenis van de daad van den God-mensch, wiens komst immers een oordeel beteekent over het vleesch, zooals het aannemen daarvan dan ook een offer beteekent. Het Protestantisme, althans in zooverre het met de incarnatie ernst maakt, vindt hierin evenzeer zijn onschatbaar patrimonium. Maar het wil de incarnatie vóór alles bezitten als geloofs-werkelijkheid en daarmede als verlossende kracht. Waar zij gepredikt wordt en sacramenteel bezegeld, is de Kerk niet leeg. Zij aanvaardt niet het oordeel van den R.-Katholiek, zooals Pratt dit weergeeft, dat het Protestantsche kerkgebouw „is merely a place for people to meet together and think about God, not a temple in which one meets with God Himself on a peculiarly close and objective way." Het Protestantisme wijst deze tegenstelling af. Als Pratt dus tegenover elkaar stelt den objectieven aard der R.-Katholieke en den subjectieven der Protestantsche godsvereering [3]) zal de Protestant dit alleen aanvaarden, als hij subjectief door persoonlijk, objectief door on- of boven-persoonlijk mag vervangen. Het Protestantisme wijst het verwijt van spiritualisme af en stelt daartegenover als het hare: materialisme, als aan het zinnelijke en stoffelijke te veel waarde wordt gehecht. Het noemt dit saecularisatie, in het beste geval anticipatie. Zie hier het verschil tusschen thetisch, wil men synthetisch, en critisch, positief en negatief, present en eschatologisch. Deze tegenstelling is schematisch en in hare toepassing onjuist. Beide, R.-Katholicisme en Protestantisme, zijn toch hierin één,

---

1) H. J. A. M. Schaepman, Roomsch recht tegen Protestantsch verweer, 1892, bl. 41 v.
2) Jac. van Ginneken, Voordrachten over het Katholicisme voor niet-Katholieken, 1927, bl. 127.
3) J. B. Pratt, The religious consciousness, 1923 p. 296 f.

dat zij de incarnatie opvatten als eene daad van God van verlossenden aard, alleen ter wille van de zonde geschied, om deze, met hare gevolgen, weg te nemen. Het verschil ligt in de wijze, waarop òf aan de zonde òf aan hare gevolgen aandacht wordt geschonken. Een verschil van accent dus? Maar dit is in het geestelijke leven iets geheel anders dan bij het uitspreken van een volzin. Een accentverschil kan beteekenen een verschil van levens-houding en geestesrichting. In zooverre is het van zooveel belang zich te bezinnen op de incarnatie als op het voor de Christelijke Kerk centrale leerstuk en op de verschillende wijze, waarop bij de opvatting en de toepassing daarvan het accent wordt gelegd. Daarbij past geen zelfgenoegzaamheid. Het R.-Katholicisme is geneigd zich als „comprehensive'', d. i. als alles samenvattend te beschouwen, in zooverre het Katholiek is. Het Protestantisme doet dit niet zoo licht. De zin voor liturgie en sacrament, die hier en daar zich vertoont, tracht de geestelijke waarde van een en ander beter te beseffen dan in het Protestantisme gebruikelijk is. Hierbij zal men, als men eenigszins in de diepte gaat, de incarnatie vanzelf ontmoeten. Het is niet toevallig, dat Söderblom den term incarnationalisme heeft gekozen voor eene richting, die geacht wordt niet tegenover, maar boven de beide uitersten, die hij als spiritualisme en institutionalisme aanduidt, te staan. [1])

Bij de beschrijving van den gang der ontwikkeling, die ten aanzien van de incarnatie moet worden gevolgd, is het geraden de uitwerking der incarnatie te herleiden tot hare realiteit zelve. En deze is er toch vóór alles eene van persoonlijken aard, een daad van God, die zich in de bestaanswijze van het geschapen, menschelijke leven als verlossende realiseert. Deze realiteit is er eene van de hoogste orde. Zij geldt daarom alleen voor het geloof.

---

[1]) Faith and Order, Proceedings of the World Conference, Lausanne 1927, ed. by H. N. Bate, p. 322 ff.

HOOFDSTUK XI — BESLUIT

I. INHOUD EN UITDRUKKING

Als wij het voorafgaande onderzoek trachten samen te vatten om daaruit eenig besluit te trekken, realiseeren wij ons in de eerste plaats, dat dit onderzoek een zeer wijden omvang heeft genomen. Dit was noodig. Om de incarnatie tot haar recht te doen komen was noodig haar te confronteeren met zekere algemeene gegevens van de menschelijke existentie, van het leven en het bewustzijn, die als het ware het kader vormen, waarbinnen zij mogelijk is. Zij kan op haar beurt dit kader verbreken. Dit is haar recht. Maar in elk geval moeten wij het kader kennen, om te weten wat zij verbreekt en waarom zij het doet. Vervolgens hebben wij gezocht naar zekere aanwijzingen van godsdienstigen aard, die voor en na zich voordoen onder de menschen, als even zoovele analogieën, parallellen, caricaturen soms van de incarnatie. Het is ons gebleken, dat zij deze zeer critisch bejegent. Maar ook was het van belang deze algemeen godsdienstige gegevens te voorschijn te brengen, juist omdat tegenover deze het typische karakter der incarnatie zich, soms positief, meestal negatief, doet kennen. Wij hebben met breeden toets de incarnatie geschetst in haar O. Testamentische voorbereiding, N. Testamentische vervulling en kerkelijke ontwikkeling. De critiek van den modernen tijd hebben wij breed uitgemeten. Zóó alleen was het mogelijk tot kennis van de tegenwoordige situatie te komen. Ten slotte bleek ons, dat en hoe de duurzaamheid der incarnatie door ons werd aanvaard en trachtten wij aan te wijzen in welke richting en in welken vorm.

Hierbij is telkens het onderscheid tusschen inhoud en onderstellingen eenerzijds en vorm en uitdrukking andererzijds naar voren gekomen. Dit is iets van groot belang, niet alleen wetenschappelijk, maar ook geestelijk. Wat het eerste betreft, het zou onmogelijk zijn zonder deze onderscheiding met eene zoo veel-vormige en veel-zijdige grootheid wetenschappelijk iets aan te vangen, als haar inhoud en uitdrukking niet werd onderscheiden. Men herinnere zich slechts de vorming en de ontwikkeling van het dogma en de behandeling daarvan door de theologie. Hier zijn telkens menschen bezig met eene zekere stof, die zij behandelen met de kenmiddelen, de methoden, waarover zij beschikken; in de geestesgesteldheid en tijdsomstandigheden, waarin zij zich bevinden; met de taak

en de bedoelingen, die in het bijzonder hun eigen zijn. Wel is waar laat zich in deze behandeling eene zekere lijn aanwijzen, eene zekere richting ontdekken, maar dit doet niet af van het feit, dat een realisme, dat critisch wil zijn, niet anders kan doen dan eene groote post uittrekken voor wat behoort tot de toerusting en de gedragingen van de menschen, die op hunne wijze kennis nemen van wat zich als werkelijkheid aan hen vertoont of opdringt. Hier is altijd relativiteit, maar dit is wel te onderscheiden van relativisme. Er is een stof en daarin een norm gegeven. Beide zijn echter inderdaad gegeven, d. w. z. zij worden behandeld door menschen zooals zij zijn, dikwijls geheel anders dan wij nu zijn, in hunne uitdrukkingen en denkwijze, ook in de geheele situatie van hun leven en wereld. Hier heeft de onderscheiding tusschen uitdrukking en inhoud eene belangrijke, veelszins verhelderende en bevrijdende taak, zooals de wetenschap, ook de theologische, deze heeft te verrichten.

Juist de theologische wetenschap, zou men kunnen zeggen. Deze heeft, als zij haar taak goed verstaat, er rekening mede te houden, dat zij, indien éène wetenschap, leeft van gegeven goed. Dit bestaat in datgene wat openbaring van God is en als zoodanig de uitdrukking van een mysterie. Dit geldt bepaaldelijk van de incarnatie, die immers pretendeert te zijn de openbaring van God zelf in eene menschelijke bestaanswijze. Beteekent elke openbaring eene zekere ontlediging van God, deze wel in bijzondere mate. Daarom tracht dan ook alles wat daarover kan worden gezegd en gedacht uitdrukking te geven aan een inhoud, die, als zoodanig, van eene geheel andere orde is dan die, waarin zij wordt uitgedrukt. Het zijn trouwens niet alleen de bewust-zijns- en denkvormen, waarvoor dit geldt, maar ook de bestaans-vormen zelve van den mensch. Zelfs als hij gelooft, geldt dit voorbehoud. Vandaar dat het geloof altijd een in-direct karakter draagt, als voorloopig, in afwachting van eene bedeeling, waarin de geloovige God zal kennen, gelijk hij gekend is. Het is dus een eisch der religie zelve het verschil tusschen inhoud en uitdrukking te erkennen en dit niet tersluiks, noodgedrongen, maar openlijk en volgaarne, omdat deze erkentenis eene hulde vormt aan de majesteit van God.

Toch beteekent de onderscheiding van inhoud en uitdrukking geen scheiding. De incarnatie zelve vormt het sterkste pleit, dat ooit gevoerd is voor het verband tusschen inhoud en vorm. Zij beteekent immers, dat God een menschelijken bestaansvorm heeft aangenomen en dezen volledig, tot het vleesch toe. Het is dus geen

misverstand of aanmatiging, als de Christelijke Kerk, spontaan in haar lied en gebed, gereflecteerd in haar belijdenis en dogma gepoogd heeft zich zoo goed mogelijk rekenschap te geven van den inhoud van haar geloof. De vorm-geving is eene bevrijdende en eene verrijkende daad. Zij kan ook verbinden en vereenigen. Daarenboven, de Kerk had geen keus. Andere vormen waren de hare vóór. De ketterij is altijd spoediger gereed dan de Kerk. De Kerk moest bepaalde geloofs-vormen afwijzen en daartegen de hare stellen. Wij hebben opgemerkt hoe voorzichtig zij in hare uitdrukkingen is geweest. Zij was eclectisch en kieschkeurig. Zij verklaarde liever hoe het nièt was, dan hoe het wèl moest zijn. Deze reserve is niet altijd het kenmerk geweest van de Kerk en de theologie. Maar hoe ver men ook dikwijls is gegaan in dialectiek en logomachie — dit doet niet af van de onmisbaarheid en de waarde der uitdrukking, die onder uitgesproken voorbehoud van hare betrekkelijkheid, vorm tracht te geven aan den inhoud van het geloof. Ook hier geldt, dat wij den schat hebben in aarden vaten. De schat maakt het vat niet waardeloos. Integendeel, mits het zich van zijn functie als vat, als vergankelijke schat-drager en niet meer, bewust zij.

Eenigen tijd geleden werd in bepaalde kringen voor het laatste, wat men van Christus kon zeggen, gehouden de uitdrukking: hèt. „Christus is hèt'', ongeveer op de wijze, waarop het Boeddhisme spreekt van atman. Men meende, te goeder trouw, hiermede veel gezegd te hebben. Inderdaad was het veel ter aanduiding van de persoonlijke waardeering van Hem. Maar het was zeer weinig ten aanzien van Hem zelven. Veel te weinig, als wij denken aan wat de Kerk ten aanzien van Hem heeft gezegd als den menschgeworden Zoon, het vleesch-geworden Woord van God.

II. OUD EN NIEUW

Deze onderscheiding vraagt onmiddellijk om toelichting. Bedoelt men haar in den zin van de onderscheiding tusschen modern en antiek of van modern en orthodox? De eerste betreft de denkwijze en levens-wijze der menschen, zonder dat deze zelven, wat hun denk- en levens-inhoud betreft, behoeven te verschillen. De tweede betreft dezen inhoud zelven. De eerste onderscheiding valt binnen den kring van wat wij als uitdrukking en inhoud onderscheidden; de tweede valt daarbuiten. De eerste moeten wij

aanvaarden en zeer ernstig in rekening brengen. Zij is een zaak van wetenschappelijk inzicht. Zoowel de psychologie en de kennisleer als de wijsbegeerte en de historische studie leiden hiertoe. Zij is ook een zaak van geloof, omdat dit vóór alles rekening houdt eenerzijds met zijn zeer bijzonder karakter, als den mensch richting gevend naar God, andererzijds met zijn gebondenheid aan het hier en nu van het mensch-zijn. Vandaar dat oud en nieuw categorieën zijn, die voortdurend moeten worden toegepast, als middelen om de beweeglijkheid van het geestelijke leven uit te drukken. Hiermede is niet gezegd, dat het nieuwe altijd juister of beter zou zijn dan het oude. Alleen, dat het meer beantwoordt aan de actualiteit van de mensch en den tijd, waarin hij leeft. Het nieuwe kan soms weer het oude zijn, maar het zal dit nooit zonder rest of toevoeging zijn. De geschiedenis kent geene herhaling in den gewonen zin des woords. Herhaling is de opheffing der geschiedenis. Wèl kent de geschiedenis groei, vergroeiïng en versteening. Ten aanzien van de incarnatie beteekent dit, dat zij zelve beter, vollediger wordt verstaan, of dat zij wordt misverstaan, misduid of verworpen. En wat hare doorwerking betreft geldt hetzelfde. Het gaat hier om de leiding van den Geest, die den inhoud der incarnatie effectueert, en om het geloof, dat deze leiding aanvaardt.

In dit opzicht kan nieuw niets meer beteekenen dan nieuwe doorwerking en nieuwe vormen om hieraan uitdrukking te geven, terwijl oud is de incarnatie zelve, als daad van God en de aanvaarding daarvan door het geloof. Het nieuwe is dan de geestelijke verdieping of ook de verbreeding; het is cultureele of wetenschappelijke *touch*, die aan het beeld wordt gegeven. Dit is het goede nieuwe. Maar het nieuwe is niet goed, als het zich ten koste van den inhoud aan de incarnatie opdringt, zooals b.v. de wijze, waarop zij onder invloed van een modern evolutiebegrip wordt herleid tot de geleidelijke bewustwording van het goddelijke leven of de manifestatie van dat leven in de wereld. Hierbij is het mogelijk, dat de oude vormen en uitdrukkingen worden vastgehouden en wijsgeerig getransponeerd of religieus tot een geheel ander, b.v. monistisch type van religie overgebracht. Men denke aan den invloed van Hegel op de theologie.

Het is dus van belang de onderscheiding tusschen oud en nieuw niet zonder meer te laten gelden, doch haar aan te vullen met die tusschen wat oud en nieuw is naar vorm en uitdrukking òf naar inhoud en geestesgesteldheid. Hiertoe is de geschiedenis van woorden en uitdrukkingen van zooveel belang en in het algemeen de ge-

schiedenis van het geestelijke leven, dat zich in deze zaak kristalliseert. Het is het tegendeel van woordenzifterij en begrippenkloverij als ook ten aanzien van de incarnatie deze weg, zorgvuldig en geduldig, wordt bewandeld. De woorden zijn de neerslag van worsteling en oefening, intellectueel en moreel; ook van zelfbeheersching en zelf-verloochening. Dit is geen philologie zonder meer. Deze wetenschap dient de geschiedenis van het geestelijke leven, dat in deze woorden zich spelt. Prof. Kohnstamm heeft eens ten opzichte van de triniteit een wensch geuit, dien hij met betrekking tot de incarnatie ongetwijfeld bereid zou zijn te herhalen. Hij zeide: „Het moderne denken staat zóó ver af van de vooronderstellingen der Grieksche wijsbegeerte, dat de vorm, waarin dit dogma ons is overgeleverd, ons thans den inhoud ervan niet nader brengt, maar verduistert. Daarom is het dringend noodig, dat de theologie zich weder op dien inhoud gaat bezinnen en hem gaat uitspreken in een vorm, die doorzichtig is ook voor hem, die niet eerst lange historische studiën over Grieksche wijsbegeerte heeft gemaakt.'' [1]) Deze opmerking is waardevol, als uit den mond van een modern mensch, natuur- en geestes-wetenschappelijk volledig toegerust, die tegelijk een positief Christen is. Toch moet de vraag gesteld worden, of inderdaad de invloed der Grieksche philosophie op de vorming van het dogma zóó groot is geweest, als hij aanneemt. Ons heeft het onderzoek tot andere conclusies geleid. Het moet inderdaad mogelijk zijn hetzelfde op andere wijze te zeggen, althans te omschrijven. Maar of de woorden natuur en persoon zelve door andere, betere, uit onzen tijd, zouden kunnen worden vervangen, is, zooals wij zagen, zeer twijfelachtig. Ook woorden als kracht en leven hebben hunne belastheid en associaties en kunnen niet worden herleid tot een zekere normatieve beteekenis zooals die der kerkelijke taal bezitten. Daarenboven meent men soms, met zekere naïeviteit, een nieuwe oplossing te hebben gevonden van de oude problemen, die geheel langs deze problemen heen gaat. Men denke aan de Godheid van Christus zooals Ritschl deze opvat, als de waardeering van Christus als God, of aan de opvatting van zijn persoon als die van een mensch bij uitnemendheid. Of aan de onverantwoordelijke wijze, waarop b.v. de theosophen spelen met het woord incarnatie en het zonder meer als een specimen van hunne geheel anders gerichte reïncarnaties behandelen. Woorden

[1]) Ph. Kohnstamm, Onze Eeuw, 1922, bl. 235.

zijn weerloos en dikwijls op hunne wijze martelaars. Men moet hun geen geweld aandoen. De uitdrukking is niet zoo gemakkelijk los te maken van den inhoud en van de onderstellingen als men soms aanneemt. Ten slotte komt het vóór alles aan op de geestverwantschap met de stof, die men behandelt. Behalve op de kennis der woorden komt het aan op den geest, de congenialiteit met wat de oude Kerk in haar taal heeft uitgedrukt. Dat is de geest, waarvoor de spanning, die in de incarnatie is gegeven, als de verlossende daad van God, welke in deze wereld zich manifesteert in het bestaan van een mensch, constitutief is. In dit opzicht drukt oud en nieuw eene tegenstelling uit van qualitatieven aard, die moet worden aanvaard of verworpen.

III. HERZIENING EN ONTWIKKELING

De theologie mag nooit tevreden zijn. Altijd moet zij critisch staan tegenover zich zelve, in zooverre zij geroepen is om vorm te geven aan den inhoud van het geloof. Zij mag nooit dezen vorm als laatste gegevenheid beschouwen en op zich zelf behandelen. Zij moet in hem steeds de beweeglijke uitdrukking zien van den inhoud en hem volgens de innerlijke logica van dezen behandelen. Deze logica wordt door de ontwikkeling van het dogma wel zeer duidelijk geïllustreerd. De wijze, waarop langzamerhand de vorm wordt gevonden voor wat in Christus nieuw was geschonken, is in dit opzicht buitengewoon verhelderend. Eerst wordt de Godheid vastgesteld; daarna de menschheid; ten slotte de verbinding van beide. Hiermede is men eigenlijk gereed. Het is de grootsche en tegelijk eenvoudige structuur van het christologische dogma der eerste eeuwen, die telkens weer haar trekken vertoont, en die boven de pogingen, die voor en na worden gedaan om te bemiddelen en te verklaren, als een forsch bergmassief boven de gewone werkelijkheid uitsteekt. Daarbij is een klassieke vorm gegeven, waarmede latere eeuwen, als zij zich zelve kenden, altijd rekening hebben gehouden. Natuurlijk stelt elke tijd zijn eigen eischen en heeft hij zijn eigen taak. Hij moet iets bijdragen tot de waardeering van den geestelijken schat der Kerk. Daartoe moet hij herzien wat is overgeleverd en trachten het verrijkt over te dragen aan den tijd, die na hem komt.

Maar een groote tijd is alleen in staat werkelijk scheppend wat te doen. Zoo was het in de eerste eeuwen, tot zekere hoogte in de

Middeleeuwen met hun breeden, en in den tijd der Reformatie met zijn diepen geestelijken zin. Onze tijd mist in dit opzicht de kracht der oorspronkelijkheid, die noodig is om groot werk te doen. Hij is te zeer verdeeld en gebroken. Hij bevindt zich te zeer, ook geestelijk, in een crisis en wetenschappelijk in een toestand van overgang. Het gevaar is eenerzijds dat van anticipatie op een toekomst, die nog niet bereikt is, en andererzijds van repristinatie van een verleden, dat nu eenmaal voorbij is. Het is veeleer een tijd van critiek van het bestaande en tegelijk van het verzamelen van bouwstoffen voor een nieuwe levenseenheid, waarin geloof en wetenschap, Kerk en theologie, elkander hebben gevonden en samenwerken tot verrijking van hun aandeel aan het geloofsbezit der Kerk. Elke theologie moet haar tijd dienen. Als zij een eeuwigheidstaak heeft is deze eene indirecte, deze, om door voor haar tijd te zoeken naar den passenden vorm voor den geloofsinhoud, dezen tijd in staat te stellen tot de vervulling van zijn taak in het groote geheel van deze bedeeling. Als er iets is, waaraan juist onze tijd behoefte heeft, dan is het wel aan datgene wat de incarnatie uitdrukt. In de eerste plaats aan het eerbiedige besef van den afstand tusschen God en mensch, zooals deze door de twee naturen onverbiddelijk wordt gesteld. In de tweede plaats aan het geloof, dat de leiding in wat de verschijning van Christus beteekent, is bij God, in zijn goddelijke persoon, zoodat het initiatief niet is bij den mensch, maar bij God. In de derde plaats aan het besef, dat de aanraking van God met de wereld in Christus beteekent een herscheppende en verlossende daad van God. Relton legt sterk den nadruk op de leer der enhypostasie als de uitdrukking van de beteekenis der persoon, de goddelijke en de menschelijke, waarbij de laatste in de eerste als het ware is opgeheven. Wij hebben de beteekenis van deze figuur voor en na erkend. Toch verklaart zij niet zoo heel veel. Dit blijkt reeds uit het feit, dat men zonder bezwaar het woord en-hypostasie met an-hypostasie kan afwisselen. Immers, het mensch-zijn, dat zijn persoon-vormend vermogen in de persoon van den Zoon van God ziet opgeheven, is daarmede tegelijk on-persoonlijk verklaard. Tenzij men de eenheid tusschen God-zijn en mensch-zijn zóó ver zou willen drijven, dat beide ineenvloeien. Maar hiermede zou de geheele winst van deze figuur weer verloren zijn gegaan en vernietigd zijn wat men wilde verklaren. Het blijft er dus bij, dat niet de oplossing, maar de juiste grensstelling het voornaamste werk is van alle theologie.

IV. BEZWAREN

Natuurlijk kunnen er tegen de incarnatie tal van bezwaren worden ingebracht. Zij verwacht deze en lokt ze zelfs uit. Evenals het kruis een dwaasheid en een ergernis is voor den „natuurlijken" mensch, moet ook de incarnatie, die het kruis insluit, dit zijn. Het is intusschen niet dit materieele bezwaar, dat wij hier bedoelen en dat met de incarnatie zelve gegeven is. Het is hiervoor constitutief. Het wordt voor het geloof opgeheven en maakt van het ergerlijke en aanstootelijke een zaak van goddelijke wijsheid en kracht. Bij de bezwaren, die hier worden bedoeld, gaat het vooral om het formeele bezwaar, dat ook voor den geloovige de incarnatie blijft wat Caird heeft genoemd een „absolute enigma, a theological puzzle, the fundamental principle of the Christian religion." [1]) Dit is inderdaad het geval. Als men de incarnatie intellectualistisch behandelt en haar b.v. houdt voor de dialectische uitdrukking van het verband tusschen het eene en het vele, het volstrekte en het betrekkelijke, is zij verloren. Hetzelfde geldt van de z.g. mystieke opvatting, waarbij zij geacht wordt symbolisch voor te stellen de vereenzelviging van God en mensch, als een levensgolving, op de wijze, die Amiel bedoelt, als hij zegt: „l'élement essentiel et originel (du Christianisme) c'est la démonstration du fait que la nature divine et la nature humaine peuvent coexister, se confondre en une même et sublime flamme." [2]) En ook als men de incarnatie „ethisch" tracht op te lossen door den mensch in God als in één lijn te zien, tast men haar diepste onderstelling aan. Rekent men met deze, nl. met het qualitatieve onderscheid tusschen God en mensch, dan heeft men te doen met wat de tegenwoordige theologie als irrationeel of paradoxaal pleegt aan te duiden en wat te allen tijde door een met haar stof congeniale theologie als een geheimenis of wonder is ontzien. God en mensch zijn nu eenmaal niet van dezelfde orde. Als de incarnatie beiden dan ook verbindt in de persoon van den Zoon van God, is dit een wonder bij uitnemendheid, dat men hetzij aanbidt, hetzij verwerpt, rechtstreeks of zijdelings.

Aan dit bezwaar is niet te ontkomen. Trouwens, de incarnatie, die het hoogtepunt der goddelijke openbaring is, drukt slechts met groote, felle intensiteit uit wat den godsdienst als zoodanig

---

[1]) J. Caird, o. c. II, p. 101.

[2]) Amiel, Fragments d'un journal intime, T. II, p. 42 S.

eigen is: de betrekking van twee volstrekt ongelijken en deze toch als werkelijkheid. Het is niet juist het moderne denken, dat hieraan zich stoot; het is het denken van alle tijden, dat hier te doen krijgt met eene werkelijkheid, die zich onttrekt aan de categorieën van den menschelijken geest. Daarom dient de incarnatie zich dan ook aan als „het geheimenis der godsvrucht''. [1]) Alleen als zoodanig kan zij worden aanvaard. De bezwaren, die zij voor het denken, en niet alleen voor dit, maar ook voor het gevoel en den wil, heeft, worden als even zoovele begeleidende verschijnselen beschouwd van wat aan het geloof zich opdringt als goddelijke werkelijkheid. Deze brengt hare eigen logica mede. De toepassing hiervan is wat Paulus noemt de wijsheid Gods. Deze ziet zin in wat van buitenaf gezien zin-ledig of zelfs on-zinnig schijnt.

V. GEVAREN

Van de gevaren, die de incarnatie medebrengt, is ons in het lange verloop der geschiedenis veel gebleken. Men heeft de incarnatie voor en na los gemaakt van haar karakter als geloofs-werkelijkheid en van hare onderstellingen, die van de soteriologische bemoeiïng van God met zijn schepping. Zij wordt dan een idee of principe, een ideaal-held of -persoonlijkheid. Dit kan intellectualistisch zijn, zooals wij het onder invloed van Hegel meermalen opmerkten. Het kan ook esthetische vormen aannemen, als de Christus het product is der schoone verbeelding, dat den mensch helpt om de werkelijkheid te ontvluchten in de wereld van den droom. Men denke aan de vrije geesten in de Middeleeuwen en de esthetische verlichting in de achttiende eeuw. In ethische toepassing wordt Jezus dan een persoonlijkheid bij uitnemendheid en als zoodanig het beeld van de godheid, of van de persoonlijk toegespitste wereldorde. Hier bevinden wij ons over het geheel nog buiten de muren der Kerk. Maar ook daarbinnen wordt gezondigd. Men heeft de incarnatie òf eenzijdig gezien als een beweging van God naar den mensch en daarbij het mensch-zijn ontledigd; òf als een beweging van den mensch naar God, waarbij het God-zijn werd ontluisterd; òf getracht zekere eenheid te forceeren in den vorm van een godmenschelijke natuur of persoon. Dit veelhoofdige gevaar is met de incarnatie zelve gegeven in haar twee-eenheid van God en mensch.

---

[1]) 1 Tim. 3 : 16.

Men heeft haar ook van haar persoonlijk karakter beroofd en tot iets zakelijks en stoffelijks gemaakt. Dit dreigt, zoo dikwijls men de naturen, als zelfstandige grootheden, isoleert van de persoon en op hunne manier, d. i. onpersoonlijk, laat werken. Hier dreigt het gevaar van het grove realisme, dat een verfijnde vorm van magie wordt. Deze misvatting beroept zich dikwijls op het sacrament, dat geacht wordt van zelf te werken als zekere geestelijke kracht, die in het stoffelijke middel is besloten. Het is het gevaar, dat in de gnostiek van alle tijden zich acuut openbaart, maar dat ook in de Oostersch-orthodoxe en in de R.-Katholieke Kerk zich laat gelden, en trouwens ook in Protestantsche kringen feitelijk dikwijls de geloofs-opvattingen en -practijken beheerscht. Het is het gevaar van de onpersoonlijke betrekking van den mensch tot God. Het middel stelt den Middelaar in de schaduw. De incarnatie wordt een proces in plaats van een daad; evenals het kruis den Gekruisigde dikwijls vervangt. De genade wordt veeleer de mededeeling van een hoogere natuur dan van geestelijke kracht. Er schuilt zelfs een gevaar in het accentueeren van de incarnatie, als zij, zooals in de Oostersche Kerk b.v., min of meer wordt losgemaakt van het kruis en meer als een boven-aardsche idee dan een op deze aarde gerealiseerde werkelijkheid opgevat. „Overmits", zooals terecht is herinnerd, „alle pantheïstisch streven er op uitloopt, de verzoening niet ten principale in het kruis, maar in de menschwording Gods te zoeken." [1])

Het Protestantisme heeft, in zijn ontstaan zelf, als reactie, in naam van het levende geloof als de persoonlijke betrekking tusschen God en den mensch, tegen de vervloeiïng van geloof in geloovigheid, van daad in toestand, van meetaan een krachtig verweermiddel tegen dit gevaar van verzakelijking bezeten. Maar het wordt op zijn beurt door het gevaar van vergeestelijking, in den zin van vervluchtiging tot een gedachte of begrip, ernstig bedreigd. Zwingli is reeds in den eersten tijd hiervan het sprekende voorbeeld. Men denke slechts aan zijne avondmaalsopvatting. Dit gevaar begeleidt het Protestantisme als zijn schaduw. Ik denk daarbij niet alleen aan zijn z.g. neo-Protestantsche, d. i. in den grond der zaak niet-Protestantsche, vormen, die wij bij de behandeling der critiek van den modernen tijd in den breede hebben ontwikkeld. Maar ook het Protestantisme, dat zich ééns geestes weet met het Protestan-

[1]) A. Kuyper, De vleeschwording des Woords 1887, bl. 233.

tisme der Reformatie, staat aan het genoemde gevaar bloot, zooals trouwens de Reformatie zelve. Zoodra de realiteit van de Christusverschijning in haar persoonlijke verbinding van God-zijn en mensch-zijn wordt miskend, doet het spiritualisme zijn intrede. Men denke, om een voorbeeld te kiezen uit den laatsten tijd en een zich als echt-reformatisch bewust verschijnsel, aan de dialectische theologie en hare neiging om de verschijning van Christus in hare levende werkelijkheid, zooals zij in de Evangeliën wordt beschreven, te herleiden tot het komen van God als een aanraking, een snijding van den Scheppende en het geschapene, waarbij dit laatste alleen als object van het oordeel, negatief, in aanmerking komt. Wij voelen hier wel zeer hevig de neiging om alles tot God te herleiden, waarbij de geschapenheid niet anders kan worden gezien dan als een onwerkelijk intermezzo. Hierbij wordt aan het ware mensch-zijn van Christus, waarop met name de Gereformeerde Reformatie in haar geestelijken werkelijkheidszin zoo den nadruk legde, te kort gedaan.

Elke eenzijdigheid bewijst opnieuw, hoe zeer de incarnatie eene eenheid van tegen-deelen is, die alleen als geloofswerkelijkheid kan worden aanvaard. Tot zekere hoogte geldt dit van elke werkelijkheid. Elk mensch reeds vormt een gecompliceerde eenheid. Men denke aan zijn lichaam en zijn ziel, aan zijn lagere tochten en hoogere aspiratiën, aan zijn denken en willen, aan zijn niet- of on-persoonlijk en zijn persoonlijk bestaan. De definitie, dat hij half dier, half engel zou zijn, is wreed, maar juist in haar wreedheid drukt zij uit, hoe kwellend het raadsel van het mensch-zijn is. Het wordt een raadselachtigheid van een geheel andere orde, als zich met het mensch-zijn het God-zijn verbindt. De populaire christologie van den doorsnee-christen is dikwijls, ondanks alle orthodoxie en gewillige aansluiting aan de formule der oude kerkleer op dit punt, in de praktijk vrij heterodox. Zij heeft dan te doen met twee personen, een menschelijke en een boven-menschelijke, die beurtelings op den voorgrond staan of terugtreden en waarbij de menschelijke dit wel het meest doet, op gevaar af van docetisme, van een menschheid in schijn. Er is veel „naïef docetisme", van de soort, die Harnack aan de apostolische vaders toeschrijft, in alle tijden en Kerken. Vooral het Protestantisme loopt hier gevaar. Dit geldt intusschen meer van de reflectie dan van het levende geloof, dat in Christus de reëele ontmoeting van God en mensch en hierin de volkomen solidariteit van den heiligen Zoon van God

met den onheiligen mensch aanvaardt en dat daarin zijn kracht vindt. Juist als de incarnatie in haar diepsten zin wordt opgevat, als het verzoenend en verlossend ingrijpen van God in de ontredderde wereld, wordt zij aangegrepen als levende persoonlijke eenheid. Het is de verlossende verbinding van hoogheid en nederigheid, die te allen tijde den mensch heeft getrokken, zooals het Ambrosiaansche kerstlied Christe, Redemtor omnium het uitdrukt:

O Zaligmaker, vol genâ,
Gij waart tot eer en macht verheven
Eer 's Eeuw'gen woord nog werd gehoord,
Dat alles riep ten leven.

Gedenk, o Heer, dat Gij weleer
Ons vleesch en bloed hebt aangenomen,
Gedenk, dat Gij eens zwak als wij
Tot menschen zijt gekomen.

Wij loven saam Uw heil'gen naam,
Wij, door Uw bloed verlost van zonden.
Met blijden geest doet ons dit feest
Uw heerlijkheid verkonden.

Alle gevaren, die dan de incarnatie, met haar verbinding van grootheden, die onverbindbaar schijnen, oproept, worden alleen bezworen door de levende synthese, die zich voor het geloof laat gelden. Zooals trouwens overal de werkelijkheid voorafgaat aan de bezinning, het geheel aan de deelen, de existentie aan de contemplatie, is het ook hier, en wel a fortiori, omdat wij te doen hebben met de hoogste werkelijkheid: de scheppende daad van God.

VI. WAARDE

Wat in de inleiding voorloopig, formeel aangeduid werd over de beteekenis der incarnatie kan nu, na de behandeling der stof, materieel worden aangevuld als teekening van de waarde, die aan de incarnatie toekomt. Zij is zoowel fundamenteel als universeel en reikt ver, zoowel in de diepte als in de breedte. Zij draagt de geheele soteriologische openbaring van God, die zich in de verschijning van Christus ontwikkelt en hare gevolgen breiden zich

tot in onbegrensde verten uit, cosmisch en metaphysisch. In de eerste plaats religieus en theologisch, heeft zij ook hare algemeene, ethische, cultureele, sociale en wetenschappelijke perspectieven. In zooverre draagt de incarnatie een centraal, inclusief karakter en bezit zij eene duurzame actualiteit. Het is een misverstand of een misvatting, als dit niet wordt erkend.

Een en ander wordt feitelijk bewezen door de waarde, die te allen tijde aan de incarnatie is gehecht. Zij vormt van de Christusverschijning zelve het steunpunt en is als zoodanig door de Kerk bijna onmiddellijk erkend en telkens weer herkend. Men kan t. a. van haar voor het N. Testament, bepaaldelijk voor de apostolische litteratuur, het argumentum en silentio: het bewijs uit het zwijgen er over, laten gelden, maar dan in volstrekt omgekeerden zin dan dit gewoonlijk wordt gebruikt. Als Paulus slechts nu en dan over de menschwording spreekt, bij wijze van toelichting van een vermaning tot nederigheid en liefde, bewijst het feit, dat hij dit zonder meer doen kan, hoe diep en vanzelf sprekend deze onderstelling was voor hem en voor de gemeente der Christenen. Wij hebben opgemerkt, hoe hoog de Kerk practisch, in haar gebed, lied, belijdenis en cultus de incarnatie van meetaan stelde en hoe zij haar theoretisch in haar theologie en wereldbeschouwing met groote beslistheid heeft toegepast. Zij werd hiertoe geleid doordat juist op de incarnatie de slagen van tegenstanders vielen en de handgrepen der ketters werden toegepast. In tijden van verslapping der groote tegenstelling tusschen God en mensch, hemel en aarde, genade en zonde, Christendom en wereld pleegt de incarnatie te worden gelaten voor wat zij is of te worden uitgehold of weggeredeneerd. In tijden van hartstochtelijk teruggrijpen naar de levenskrachten van den godsdienst wordt de incarnatie telkens opnieuw ontdekt en vruchtbaar gemaakt. Men denke aan de latere middeleeuwen en den tijd sedert de 18e eeuw eenerzijds en andererzijds aan de vroege middeleeuwen, de Reformatie en de reformatorische réveil-bewegingen van de 19e en 20e eeuw. Men denke aan de dialectische theologie van onzen tijd met haar ruiterlijk opkomen voor de nederwaartsche lijn in de betrekking tusschen God en mensch. Een en ander geldt zoowel van het geloof als van de theologie, zoowel practisch als theoretisch, voor de groep en voor het persoonlijke leven.

Vandaar dat men van de geschiedenis der Kerk en der dogmen een duistere grootheid, zoo niet een caricatuur maakt, als de

incarnatie wordt opgevat als aan het oorspronkelijke of eigenlijke Christendom vreemd. Zoo doet b.v. Harnack. Wij hoorden hem reeds klagen, dat de historische Christus door den praeëxistenten is verdrongen, de historische door een denkbeeldigen, de persoon door het mysterie. Maar telkens weer blijkt, dat deze „verdringing'' iets geheel anders beteekent: de bewustwording van wat met de Christus-verschijning zelve gegeven was en volgens hare immanente logica — of, zeggen wij liever door de leiding van den Geest — daaruit voor en na te voorschijn werd gebracht.

De incarnatie is een specifiek Christelijk geloofsbezit. Toch hebben wij ook buiten deze sfeer sporen, trekken, caricaturen opgemerkt van haar beeld, in den vorm van allerlei figuren en wendingen, die het aardsche en het bovenaardsche, het menschelijke en het goddelijke verbindend en verzoenend vereenigen. Dit is het wat de oude Kerk reeds trof en door haar, met bewoordingen aan het Platonisme ontleend, als zaden van het goddelijke Woord werd aangeduid. In onzen tijd heeft de godsdienstgeschiedenis deze nog duidelijker aangetoond als wezenlijk aan alles wat als positieve godsdienst onder de menschen leeft. Ook waar menschen het contact daarmede zijn kwijt geraakt en zich op een of andere wijze een godsdienst of godsdienstige wereldbeschouwing met behulp van stoffen en motieven van hier en van daar construeeren, wordt de incarnatie-idee, bepaaldelijk als een reeks van re-incarnaties, dikwijls gretig aangevat. Deze surrogaten zijn dikwijls een welsprekende aanwijzing van wat een verijld en verinnerlijkt Christendom te kort komt aan universaliteit en spanning. Voor dit te kort wordt dan op allerlei, soms de meest fantastische en bizarre wijze, vergoeding gezocht. Athanasius maakt in zijn tractaat over de incarnatie de opmerking, dat het Christendom de magie en de daemonenvereering vanzelf verdrijft. [1]) Maar deze keeren dan ook onmiddellijk terug, als het Christendom niet meer als realiteit aanwezig is. Zoo vormen t. a. van de incarnatie al deze surrogaten een niet bedoelde en vaak beschuldigende hulde aan het Christendom en zijne prediking van de vleeschwording van het Woord van God.

Op deze wijze laat zich de waarde der incarnatie historisch en feitelijk toelichten. Zij laat zich intusschen veel sterker nog, als wezenlijk, aandringen. Voor het geloof is de incarnatie een centrale grootheid, omdat zij verklaart eene oplossing te geven van de vraag

[1]) Athanasius, l. c. C. 47.

naar de betrekking tusschen God en mensch, waaromheen toch alles draait. En het geldt niet in het algemeen deze betrekking, doch haar gebrokenheid en herstel, de scheppende daad van God, waardoor zij niet slechts als mogelijk wordt gesteld, maar als werkelijk getoond. Vandaar dat de incarnatie altijd aanwezig is, openbaar of verborgen, als naar het wezen van het geloof wordt gevraagd, d. i. naar de ontmoeting en vereeniging van God en mensch. De vraag, door Jezus tot de Farizeërs gericht: „Wat dunkt u van den Christus, wiens Zoon is Hij"?, herhaalt zich telkens weer. En als zij haar beantwoord hebben met: „Davids zoon", blijven zij op zijn tweede vraag: „Hoe noemt Hem dan David, in den Geest, zijn Heer, zeggende: de Heer heeft tot mijnen Heer gezegd: zit aan mijne rechterhand totdat ik uwe vijanden zal gezet hebben tot een voetbank uwer voeten. Indien Hem dan David noemt zijn Heer, hoe is Hij dan zijn Zoon?", het antwoord schuldig. [1]) Dit is een gesprek, dat niet binnen de muren der Joodsche schriftgeleerdheid blijft. Zelfs niet binnen de muren der Christelijke theologie. Het is een open gesprek, dat overal wordt gevoerd, in welke vormen ook, waar van godsdienst sprake is. Als er een hooger en lager is, een sfeer van heiligheid en onheiligheid, als er zijn Schepper en schepping, God en mensch, bestaat er dan een betrekking tusschen beide? Waar is deze gelegd? Hoe wordt zij onderhouden? Is zij bemiddeld door iets of door iemand? Is deze bemiddeling of Middelaar van Boven of van beneden? Is zij tijdelijk of duurzaam, volstrekt of betrekkelijk — deze vragen, en zoovele meer worden concreet, levend, beslissend in de incarnatie. Wij hebben het reeds zóó geformuleerd: Zeg mij wat de incarnatie voor u is, en ik zal u zeggen wie gij zijt.

Dat deze casuspositie niet wordt aanvaard, zelfs onder vele Christenen niet, bewijst slechts, dat zij er nog niet aan toe zijn. Een Protestantisme, dat de incarnatie afwijst of mijdt, is wel ver afgeweken van het centrum, waaruit de oude Christenheid haar dynamisch geloof afleidde, in zooverre zij in de vleesch-wording van Gods Zoon de presentie van God zelven, verzoenend en verlossend, als duurzame realiteit aanvaardde. Het is inderdaad een afschuwelijk misverstand, als men in de incarnatie slechts het onpersoonlijke ziet, een constructie van metaphysischen of physischen aard. Zij wil als daad van God worden gezien, zooals de schepping

---

[1]) Matth. 22 : 41 vv.

een daad van God is. Evenzeer als de schepping niet enkel een feit is, dat in het verleden ligt, maar eene voortdurende handeling, zoo is ook de incarnatie een voortdurend „Kommen von Gott zu uns'', om met Brunner te spreken, dat zijne uitdrukking vindt in de persoonlijke verschijning van Christus in het vleesch. De R.-Katholieke Kerk heeft de incarnatie, hoezeer zij haar in haar grootsche oud-kerkelijke conceptie heeft vastgehouden, te zeer afgeleid van haar persoonlijke centrale eenheid tot wat daarvan uitvloeit in de doorwerking in de vele middelaars en middelen der genade. Maar met een oorspronkelijk besef houdt zij altijd vast aan de groote, beslissende beteekenis der incarnatie, als het geheim van de vereeniging van hemel en aarde. Dit is het middelpunt van haar geloof en eeredienst. Het geeft aan het altaar zijn eereplaats in de Kerk; aan de mis haar beteekenis als hoogtepunt van de godsdienstoefening; aan den geestelijke den rang van priester. Een niet-R.-Katholiek, James B. Pratt, die als psycholoog zijne opmerkingen maakt, beschrijft met den eigenaardigen drogen humor, waarin menig psycholoog eene zekere schadeloosstelling vindt voor de beperktheid van zijn stof en taak, de waarde, die in dit verband de incarnatie heeft: „The triumphant sweep of the Nicean creed when effectualy sung, with the audience falling upon their faces as one man at the Words: Et homo factus est — this is enough to make for the moment a good Catholic of the most tough-skinned heretic and doubter who is willing to give rein to his imagination and feelings; while the true believer goes away with reinforcement to his faith to last at any rate till the next high mass.'' [1]) Gelukkig behoeft men niet R.-Katholiek te zijn om ontroerd te worden door het: homo factus est, hetzij dan met woorden gepredikt of door het sacrament van het avondmaal zichtbaar gemaakt. Hoofdzaak is, dat voor het geloof de incarnatie centrale beteekenis heeft.

Dus ook voor wat men wel geloofs-leer noemt, voor de theologie. Voor deze is beslissend de plaats, die aan de Christus-verschijning wordt toegekend, zoowel voor de soteriologie als voor de theologie in engeren zin en voor de anthropologie. Dit blijkt niet alleen feitelijk uit de structuur van het dogma der Kerk, maar het ligt ook wezenlijk in den aard van de via salutis, den heilsweg voor mensch en wereld, en vooral van den godsdienst als kennis en dienst

[1]) James B. Pratt, l. c. p. 283.

van God in het algemeen. Triniteit en verzoening, levenseisch en toekomstverwachting hangen ten nauwste samen met de incarnatie. De incarnatie drukt in éénen uit, hoe men denkt over de betrekking tusschen God en mensch, God en wereld, of deze wordt voorgesteld als een normaal verloop of als een gebroken curve; hoe men denkt over de werkelijkheid, ook de gegevene van mensch en wereld, in verband met de toekomst, of de Christen positief of negatief, critisch of thetisch daartegenover moet staan. Kortom zoowel de dogmatiek als de ethiek hebben zich rekenschap te geven van de incarnatie als de spil, waarom zij zich bewegen. Het is wel een bewijs van geestelijke verarming, als dit zelfs door theologen niet wordt ingezien. Men legt soms het accent op motieven en gegevens van veel minder belang. Hier geldt dan met de noodige transpositie de stelling van Galsworthy: „the Shibboleths of the past are ever more real than the actualities of the present". [1])

De waarde der incarnatie strekt zich nog verder uit. Zij betreft ook de wetenschap in het algemeen, de cultuur, de werkelijkheid in haar vollen omvang. Zij brengt onderstellingen mede, die voor de psychologie en de kennisleer, voor de physiologie zelfs, van beteekenis zijn; evenzeer voor de wijsbegeerte, zoowel in den vorm van geschiedenis- en cultuurphilosophie als van metaphysica. Wij behoeven slechts te herinneren aan den naam Logos, die in het Evangelie van Johannes op den Zoon van God wordt toegepast, en aan de recapitulatie-gedachte, zooals Paulus deze ontwikkelt en zelfs aan de zuiver religieuze, Israëlietisch-Christelijke grootheid van het Koninkrijk Gods. In deze universeele strekking van de incarnatie, als verzoening niet alleen, maar als verlossing en deze tot verheerlijking opgeheven, heeft de oude Kerk zich breed laten gaan. De incarnatie strekt zich uit over de geheele schepping, waarvan zij immers de vernieuwing beteekent, over mensch en wereld, lichaam en ziel, stoffelijke en geestelijke dingen. De Oostersch-orthodoxe Kerk is hierin misschien van alle Kerken het verst gegaan, zoowel in de theorie als in de practijk. Het moge zijn, dat mannen als Solovjeff en Berdjajew haar moderniseeren, zij ontleenen toch ook aan haar verleden de impulsen en de stoffen voor hunne platoniseerende concepties van wereldverloop en geschiedenis. De Anglicaansche heeft ook in dit opzicht zich altijd aan de Kerk van het Oosten verwant gevoeld. Wij herinneren

[1]) John Galsworthy, Indian summer of a Forsyte V.

ons de wijze, waarop daar de gedachte der voortschrijdende incarnatie wordt gekoesterd. Zij sluit in, niet uit. De nadruk, die gewoonlijk op de verzoening wordt gelegd, acht zij veelszins te exclusief. Zij spreekt liever van verlossing, ontwikkeling en volmaking. Een harer theologen drukt dit zóó uit: „The Incarnation opened heaven, for it was the revelation of the Word; but it also reconsecrated earth, for the Word was made flesh and dwelt among us. And it is impossible to read history without feeling how profoundly the religion of the Incarnation has been a religion of humanity. The human body itself, which heathendom had so degraded, that noble minds could only view it as the enemy and prison of the soul, acquired a new meaning, exhibited new graces, shone with a new lustre in the light of the Word made Flesh, and thence, in widening circles, the family, society, the State felt in their turn the impulse of the Christian spirit, with its:

Touches of things common
Till they rose to touch the spheres...

While the optimism, the belief in the future, the atmosphere of hopefulness, which has made our progress and achievements possible, and which, when all counter currents have been allowed for, so deeply differentiates the modern from the ancient world, dates, as a fact of history from those buoyant days of the early Church .... It is true that secular civilization has cooperated with Christianity to produce the modern world. But secular civilization is, in the Christian view, nothing less than the providential correlative and counterpart of the Incarnation." [1])

Deze studie dateert uit de „Victorian age". Het optimisme van dien tijd is veelszins verdwenen, ook in zijne theologische toepassingen. Intusschen blijft in de Anglicaansche deze geest van synthese en ontwikkeling zich handhaven. Dit blijkt b.v. uit de devotioneele litteratuur — men denke aan de recente: „Acts of Devotion" — en uit de jongste theologische producties. Deze voelen zich over het geheel ver af van de tegenstellingen der dialectische school. Zij behandelen gaarne de incarnatie en deze in haar synthetisch karakter. Wij herinneren ons de opvatting van Thornton, Andrews en Vernon Bartlet. De „fresh approach" tot de incarnatie van de

---

[1]) J. R. Illingworth, The incarnation in relative to Development, in Lux Mundi, ed. by Ch. Gore[15] 1913, p. 155.

laatsten moge minder metaphysisch, meer ethisch gericht zijn dan die van de schrijvers van „Lux mundi", zij gaat in het poneeren van de overeenstemming en de eenheid van God en mensch zeker niet minder ver. De R.-Katholieke Kerk is in dit opzicht meer gereserveerd. In hare onderscheiding van de twee orden en wijzen van leven, de natuurlijke en de bovennatuurlijke, heeft zij van meetaan een vaste grens gesteld. En haar zin voor de wezenlijke onderscheiding van God en mensch begeeft haar nooit, hoever zij ook de incarnatie uitstrekt tot buiten de persoon van den Geïncarneerde zelven. Daarom staat zij, bij al haar cultuur- en levens-aanvaarding, toch altijd critisch tegenover beide. Het „Dies irae" is niet alleen kerk-muziek; het drukt ook kerkelijke werkelijkheid uit. Waartoe dient de Kerk ten slotte anders, dan om op het oordeel voor te bereiden? De Reformatie staat nog meer critisch tegenover de aardsche werkelijkheid. Zij vindt in de incarnatie vóór en bóven alles de verlossende daad van God in den specialen zin van verzoenend, den zondaar met zijn Rechter. Zij heeft welbewust de diepte vóór de breedte, de qualiteit boven de quantiteit gesteld. Toch weet ook zij de universeele perspectieven der incarnatie wel te waardeeren, zij het al meer indirect dan direct, meer eschatologisch dan empirisch, meer in den zin van een „innerweltliche Askese", om de uitdrukking waarmede Weber en Troeltsch bepaaldelijk het Calvinisme hebben geteekend, algemeen toe te passen, dan als „religion of humanity", zooals wij het Illingworth hoorden noemen.

Intusschen, hoe critisch ook ten aanzien van de werkelijkheid van hier en nu, de incarnatie bedoelt toch ernst te maken met deze werkelijkheid, met den mensch, den micro-cosmos in de eerste plaats, en dan ook met den macro-cosmos, het groote geheel, waartoe de mensch behoort. Zij is evenmin docetisch als adoptiaansch. Zij weigert evenzeer deze werkelijkheid te profaneeren als haar te vergoden. De incarnatie is geen schijn, maar ver-schijning. Zij is verschijning van eene verborgenheid. Het beteekent eene vervalsching, als zij esoterisch wordt opgevat als symbool of idee van wat exoterisch als werkelijkheid geldt. Het is een bedenkelijk staaltje van pseudo-mystiek, als Amiel zegt: „La personne du Christ est le centre de cette révélation; révélation, rédemption, vie éternelle, divinité, humanité, propriation, incarnation, jugement, satan, ciel, enfer, tout cela c'est materialisé, épaissi et présente cette étrange ironie d'avoir un sens profond et d'être interprété

charnellement. Bon gré, mal gré, il y a une doctrine ésotérique." [1]) Het beteekende voor Augustinus juist een bevrijding, toen hij van neo-platonist Christen werd, dat hij in de plaats van met ideeën te doen kreeg met eene persoonlijke werkelijkheid, die van het: Verbum caro factum. De weg der incarnatie is die van werkelijkheid tot werkelijkheids-besef, van geloof tot inzicht, van de verzoening tot de verlossing. In dien zin heeft de incarnatie universeele beteekenis.

De incarnatie draagt op deze wijze een representatief karakter. Zij is het in de eerste plaats t. a. van den geloofsinhoud in het algemeen. De incarnatie sluit in zich de Christologie in haar geheel, het kruis en de opstanding, de verzoening en de rechtvaardiging, kortom alles wat de persoon en het werk van Christus betreft. Zij is ook representatief t. a. van de uitwerking der Christusverschijning. Zij vertegenwoordigt, zij drukt uit de geheele geesteshouding van een mensch, een groep, een Kerk. Het is niet toevallig, dat zij, die de incarnatie in critieke oogenblikken verdedigen tegen hen, die haar op eenige wijze te na komen, tegelijk voorstanders plegen te zijn van de genade tegenover de vrijheid, van het geloof als gave tegenover het werk als verdienste. „La liberté nous divinise, la sainteté nous prosterne . . . . La propriété de la religion n'est pas tant la liberté que l'obéissance et sa valeur se mesure aux sacrifices qu'elle peut obtenir de l'individu", heeft iemand fraai gezegd. [2]) Dit beteekent de actualisatie van de tegenstelling: de mensch wordt God of God wordt mensch. Volgens deze onderscheiding gaan de geesten uiteen. Wij hebben dit in ons historisch overzicht meer dan eens opgemerkt. Om bij onzen tijd te blijven, men denke aan den strijd tusschen de dialectische theologie met de cultuur-theologie. Of, om een voorbeeld te ontleenen aan den zelfkant van ons onderwerp, aan het verschil tusschen hen, die de éene incarnatie voorstaan en hen, die aan tallooze re-incarnaties gelooven. Bij de eersten gaat het om éene scheppende daad van God, die de verlossing niet slechts mogelijk, maar werkelijk maakt voor den geloovige; bij de laatsten om de vele fazen van een wereldproces, die de verlossing maken tot een mogelijkheid, een kans, welke nooit zekerheid schenken aan den zoeker.

Hierin toont de incarnatie dan ook haar waarde als critische

---

[1]) Amiel, o. c. T. I. p. 9.
[2]) Amiel, o. c. T. II. p. 19, 182.

grootheid. Is zij inderdaad de levende, persoonlijke ontmoeting van God en mensch, die, zonder zich te vereenzelvigen, toch één worden in de persoon van Gods Zoon, en beteekent deze ontmoeting een verklaring, een verzoening, een verlossing, dan blijkt daaruit op treffende wijze wie God is en wie de mensch is; wat godsdienst is en wat hij insluit en uitsluit. Evenzeer blijkt ons wat het typische is in de verschillende Kerken en van de richtingen der Kerken en waarin de ware catholiciteit en ecumeniciteit bestaat. Ook wordt openbaar welke waarde aan de niet-Christelijke godsdiensten moet worden gehecht, in zooverre zij neigen in de richting van de incarnatie of niet; welke waarde ook aan bepaalde godsdienstige stroomingen, gezindheden, gevoelens en denkbeelden moet worden gehecht, in zooverre zij iets uitdrukken over de betrekking tusschen God en mensch. In de geestelijke verwarring van onzen tijd, waarin de oude kenmerken van onderscheid en leuzen van strijd veelszins hun waarde hebben verloren en de levende stroomingen dikwijls weigeren zich te voegen in de vroeger gevormde of gegraven beddingen, kan de incarnatie, als zij wèl wordt verstaan, hare critische roeping als eene van verheldering en bevrijding vervullen. Zij heeft dit, zooals de historische schets ons heeft getoond, meermalen gedaan. Waarom zou zij het ook nu niet doen, als zij de grootsche tegenstelling uitdrukt tusschen de beweging, die van boven naar beneden of van beneden naar boven zich richt; tusschen de rechte lijn en de curve; tusschen de idee van God, waarheen de mensch zich uitstrekt en de daad van God, waardoor deze mensch wordt overweldigd; tusschen persoon en figuur; tusschen handeling en beschouwing; tusschen verlost-worden en zelf-verlossing; tusschen mysterie en redelijkheid; tusschen aanbidding en waardeering? Ziehier eenige tegenstellingen, die zich laten aflezen van het beweeglijke beeld, dat de geschiedenis der incarnatie ons heeft getoond. Als zij werkelijk levend is, is zij critisch, over de geheele linie van het Christen-zijn en zelfs van het mensch-zijn. De vraag: „Wat dunkt u van den Christus? Wiens Zoon is Hij,'' is inderdaad de vraag van het Christendom en de menschheid bij uitnemendheid.

Zij, die de incarnatie aanvaarden, aanvaarden hiermede haar critische beteekenis. Velen, die haar niet of niet ten volle aanvaarden, wenschen zich toch niet geheel aan deze critiek te onttrekken. Wij hebben gezien, hoe dikwijls het woord en de figuur der incarnatie zijn vast gehouden, terwijl men den inhoud en de onder-

stellingen reeds geheel of gedeeltelijk had losgelaten. Men medieert en transponeert, men bezigt categorieën van ethischen of metaphysischen aard om de incarnatie te kunnen vasthouden of aannemelijk te maken. Men is soms met een minimum tevreden, maar wil toch de incarnatie niet prijsgeven, omdat zij de uitdrukking is van iets oorspronkelijks en waardevols. Zoo verklaart Pringle Pattison: „we are far too apt to limit and mechanise the great doctrine of the Incarnation, which forms the centre of the christian Faith.'' [1]) Wij hoorden hem reeds vroeger dit zóo preciseeren, dat het hoogste mensch-zijn den toegang opent tot het goddelijke zelf. In eene dergelijke uitlegging der incarnatie schuilt een hulde, hoezeer getemperd door het feit, dat zij eigenlijk buiten de onderstellingen der incarnatie omgaat.

Eveneens eene hulde, maar dan eene van negatieven aard, ligt in de afwijzing, hetzij dan volstrekt of met voorbehoud, die de incarnatie zich moet laten welgevallen. Deze afwijzing zelve immers bewijst, hoe men inziet het principieele verschil in positie ten aanzien van de betrekking tusschen God en mensch zooals de incarnatie deze, en wel zeer uitgesproken, vertegenwoordigt. Hier is geen oplossing mogelijk. Deze mogelijkheid bestaat wèl, waar het verschil tusschen inhoud en uitdrukking, dat wij meermalen ontmoet hebben, er toe leidt om voor den vorm den inhoud los te laten in plaats van den vorm uit kracht van dezen inhoud te herzien.

De waardeering van de incarnatie is niet in de eerste plaats de zaak van den enkele, maar van de Kerk. Het Christendom was van oudsher „the religion of the incarnation'', zooals Söderblom het noemt. [2]) Zoo is het van meetaan geweest, toen de vleeschwording als inhoud van het apostolisch Kerygma gepredikt werd en geloofd, en van de Kerk als uitdrukking van haar geloof in woord en beeld vorm ontving. De taak van het leven, ook van het geestelijke leven, is niet evenredig aan het levens-besef. Theologie is niet iets meer, maar iets anders dan geloof. Zij is het geloof gebracht in de vormen van het algemeen menschelijke bewustzijn en levenskader. Daarom ligt het voor de hand, dat de eenvoudige geloovige, als hij van de incarnatie eenige voorstelling tracht te vormen, zich soms docetisch of dualistisch uitdrukt, terwijl zijn geloof zelf te doen heeft met de levende eenheid van den Christus, die eenerzijds zoo ver boven hem verheven, en

---

[1]) A. S. Pringle Pattison, l. c. p. 157.
[2]) N. Söderblom, The living God, 1933, p. 318 ff.

andererzijds hem zoo dicht nabij is. Als Martineau spottend tot de Anglicanen, die zich zoo druk maken met de termen der triniteitsleer, zegt: „Hoe kunt gij 's nachts slapen, als gij weet, dat uw bakker de personen misschien vermengt en dat uw slager het wezen verdeelt," zou dezelfde spot kunnen worden toegepast op de persoon en de naturen in de incarnatie. Deze spot is niet verdiend. In de eerste plaats is het zeer goed mogelijk, dat de slager of de bakker meer beseft van den zin der woorden, dan de professor vermoedt. Onze tijd is er aan toe, om te erkennen, dat een levend sympathisch „verstaan" van het geheel mogelijk is zonder het formeele, analyseerende „begrijpen" der enkele deelen, en omgekeerd. In de tweede plaats kan de eenvoudige gemakkelijk een fout begaan in zijn denken en uitdrukkingen zonder deze nog te begaan in datgene wat dieper ligt dan beide: zijn geestelijk leven zelf. En ten slotte — laat hij al fouten begaan, dan is toch de Kerk in haar geheel en de theologie als het orgaan van haar wetenschappelijke bezinning daar om de betrekking tusschen vorm en inhoud, in dit geval tusschen de leer van de eene persoon in de twee naturen en de verlossende komst van God in een menschelijke bestaanswijze, zoo goed mogelijk te regelen.

In dit opzicht schijnt de R.-Katholieke Kerk een voorsprong te hebben op de Kerken der Reformatie, omdat datgene wat in de incarnatie zoo veel beteekent en wat haar onderscheidt van elke andere openbaring van God: de mensch-, de vleesch-wording van God, door die Kerk met allerlei middelen zoo levend wordt gehouden. Haar dogma en theologie komen er naijverig voor op. Haar Kerkbegrip, als dat van het lichaam van Christus en deze Kerk als de éêne, zichtbare, door allerlei teekenen kenbare grootheid; haar mis, die het drama van Christus' verschijning in deze wereld uitbeeldt; meer nog, die het realiseert in de wezensverandering van brood en wijn in het lichaam en bloed van Christus, die wordt geofferd en als offergave genoten — dit alles maakt de incarnatie, om het zoo uit te drukken, vloeiend. Van deze centrale grootheid gaat dan wijding uit over de geheele schepping en het volle leven, in naam van de door den Christus aangenomen lichamelijkheid en geschapen levensstaat. Daartegenover schijnt het Protestantisme met zijn geestelijken godsdienst arm te staan. Het doet dit, als geestelijk zou beteekenen, dat het geloof enkel een zaak is van gedachte en begrip, zonder te doen te hebben met een levende persoon en de volle levenswerkelijkheid. Intusschen, een Protestan-

tisme, dat zich bezint op zijn vaderlijk erfdeel, het reformatorisch geloof, de geestelijke traditie der Kerk, het N. Testamentisch getuigenis bovenal, kan weigeren zich in dezen hoek te laten dringen. Het heeft te doen met den Christus, die als de persoonlijke daad van God in een menschelijke bestaanswijze heeft geleefd in deze wereld en deze bestaanswijze heeft verduurzaamd en verheerlijkt. Door zijn Woord en Geest zet Hij scheppend zijn werk voort, als Hij menschen tot het geloof brengt en daarmede tot de geestelijke solidariteit met Hem, zooals Hij zich solidair gemaakt heeft met hen. Zóó strekt zich zijn werk allereerst uit over hun diepste mensch-zijn, d. i. hunne betrekking tot God, en worden zij verzoend; maar dan ook over hun geheele mensch-zijn, d. i. hun mensch-in-de-wereld-zijn, mensch-onder-de-menschen-zijn, lichaam-zijn, en wordt dus, zij het al indirect, in hope, de geheele wereld als voorwerp van de incarnatie gezien. Dit is eene geestelijke opvatting der incarnatie, maar dit beteekent niet, dat zij on-werkelijk zou zijn, een „Gedanken-ding'' zonder meer. Het is van belang hierop te letten, in een tijd, die er toe neigt eene eenzijdig „geestelijke'', zedelijke opvatting van mensch en wereld los te laten voor eene, die het volle mensch-zijn, als met in-de-wereld-zijn één, wil laten gelden en dus ook de lichamelijkheid en hare functies t. a. van het kunnen en kennen waardeert. Intusschen mag nooit worden vergeten, dat het woord vleesch in zijn verbinding met vleeschwording vóór alles qualitatief is bedoeld. Vandaar dat de incarnatie over de geheele linie aan het geloof gebonden is, d. i. aan de persoonlijke betrekking van den mensch tot den zich in de persoon van Christus openbarenden God.

Over de incarnatie wordt in den boezem van het Christendom gestreden. Dit is een tragische strijd, omdat hij verschil openbaart ten aanzien van datgene, waarin juist de Christenheid principieel uitdrukt wat haar van alle niet-Christelijke godsdiensten onderscheidt. Deze tragiek geldt niet alleen de verhouding van de R.-Katholieke Kerk en de Kerken der Reformatie, maar ook van de laatste onderling. Toen deze vóór eenigen tijd — met de vertegenwoordigers der Oostersch-orthodoxe Kerk — te Lausanne den weg naar eenheid zochten ten opzichte van Faith and Order, geloof en Kerk-inrichting, bleek deze eenheid, hoezeer men het geloof niet slechts in de goddelijkheid (divinity), maar in de godheid (deity) van Christus als onderstelling der geheele conferentie had aanvaard, niet alleen van meetaan ten aanzien van de Oostersche Christenen

onbereikbaar, maar ook de Kerken van het Westen konden elkaar niet bereiken ten opzichte van het met de incarnatie-opvatting zoo nauw samenhangende vraagstuk van het avondmaal en zij bleven voor de gemeenschappelijke viering daarvan, de „intercommunion", staan. Toch draagt deze strijd bij al het klein- en verkeerd-menschelijke, dat hij openbaar maakt, ook een heroïsch karakter. Hij bewijst, hoe veel er de Kerk aan gelegen is dit principe zuiver te houden, zelfs ten koste van de eenheid. Deze strijd is dus, mits zuiver gevoerd, onvermijdelijk en verheffend. Hij is een waarlijk geestelijke strijd, die om eeuwigheidsgoederen wordt gevoerd. Daarenboven, bij alle verschil is juist in de richting van de incarnatie, als een der z.g. objectieve geloofswaarheden, meer gezicht te krijgen op de eenheid dan in die der subjectieve, waar het gaat om de toeëigening door den mensch van het door God geschonkene. Hoe veel eenheid daar aanwezig is blijkt wel, zoodra men zich voorstelt het diepgaande verschil tusschen de Christenheid in haar geheel en het Jodendom en de niet-Christelijke godsdiensten wat betreft de incarnatie, haar inhoud en onderstellingen.

De hoogste waardeering — en het is wezenlijk meer dan waardeering — die een mensch kan bewijzen, is de aanbidding. Zij vindt in verband met de incarnatie haar plaats. Immers, deze heeft te doen met een daad van God, met God zelven, die zich, scheppend en verlossend, in de verschijning van Christus openbaart. Hier past aanbidding, d. i. de onvoorwaardelijke overgave van den mensch, in zijn mensch-zijn zelf, d. i. in zijn geschapenheid, aan God. Voor de apostelen beteekende het een keerpunt in hunne betrekking tot Christus, toen zij Hem Heer noemden, d. w. z. Hem zagen staan aan de zijde van God en Hem aanbaden. Dit keerpunt is beslissend voor de geheele Kerk, die zich apostolisch noemt. En de incarnatie vormt de uitdrukking bij uitnemendheid van wat een mensch tot geloof en aanbidding kan leiden: de verlossende openbaring van God. Deze wordt aangebeden in den Christus, in wien „het Woord Gods vleesch is geworden" [1]), zooals de proloog van Johannes het uitdrukt of, om de hymne uit den brief aan Timotheus te laten spreken: „die geopenbaard is in het vleesch, is gerechtvaardigd in den Geest, is gezien van de engelen, is gepredikt onder de heidenen, is geloofd in de wereld, is opgenomen in heerlijkheid." [2])

---

[1]) Joh. 1 : 14.
[2]) 1 Tim. 3 : 16.

Dit wordt in beeld gebracht door het fresco, dat Raffaël in de stanza della segnatura van het Vaticaan heeft geschilderd en dat als de Disputa bekend is. Het is veeleer eene voorstelling, waarvan de incarnatie het thema vormt. Het bestaat uit twee deelen, een boven- en een beneden-helft. De eerste wordt gevuld door hemelsche figuren, trapsgewijs gereid, de drieëenheid in het midden. De tweede bestaat uit kerkvaders en uit geestelijken van allerlei rang; ook uit anderen, die op hunne wijze zich naar het geheimenis van het geloof richten. Dit vindt zijne uitdrukking in het altaar, waarop de heilige hostie zich bevindt. Ziehier voor Raffaël de uitdrukking der verbinding van hemel en aarde.

Dit is de specifiek R.-Katholieke wending van de incarnatie, die in den God in broodschijn de opperste openbaring daarvan ziet. De Protestant kan deze wending niet volgen. Voor hem is de incarnatie evenzeer de duurzame daad van God, maar zij heeft haar volkomenheid bereikt in wat Paulus beschrijft als „opgenomen in heerlijkheid." Dit beteekent, dat het zwaartepunt is verlegd van het aardsche naar het hemelsche, van het menschelijke naar het goddelijke, van het tijdelijke naar het eeuwige — het één niet ten koste, maar ten goede van het ander. Daarom legt de Protestant meer den nadruk op het geloof en de hoop, dan op het aanschouwen en het genieten; meer op het indirecte, voorloopige van deze bedeeling dan op het directe, blijvende der toekomende; meer op — om het in de taal van het dogma uit te drukken, die ons zoo lang heeft bezig gehouden — de persoon dan op de naturen.

Maar hij is hiermede niet gereed. Het is niet mogelijk gereed te zijn, noch met ontkenningen noch met stellingen, tegenover datgene, wat ten slotte zwijgend wordt aangebeden als „het geheimenis der godsvrucht". [1])

---

[1]) 1 Tim. 3 : 16.

BIJLAGE — DE INCARNATIE EN WIJ[1])

I. INLEIDING

De incarnatie en Goethe — dit zou een slechte inzet zijn, als ik met Goethe niet bedoelde twee personen, die in zijn „Wilhelm Meisters Lehrjahre" hunne gevoelens uitwisselen, als dragers van twee tegenovergestelde opvattingen over het dogma, waarover gij mij verzocht hebt tot u te spreken. De eerste is de „schöne Seele", Fräulein von Klettenberg, wier „Bekenntnisse" Goethe in zijn boek heeft ingevlochten; de tweede is haar oom, in wien wij trekken van Goethe mogen herkennen. De nicht heeft, na in de zedeleer te vergeefs troost te hebben gezocht, vrede gevonden in het Evangelie. „Endlich glaubte ich einen Schimmer zu sehen, dass das, was ich suchte, in der Menschwerdung des ewigen Wortes, durch das alles und auch wir geschaffen sind, zu suchen sei; dass der Uranfängliche sich in die Tiefen, in denen wir stecken, die er durchschaut und umfasst, einmal als Bewohner begeben habe." Eensklaps vindt zij het, „So nahte meine Seele dem Menschgewordenen und am Kreuz Gestorbenen, und in dem Augenblick wusste ich, was Glauben war. Das ist Glauben, sagte ich, und sprang wie erschreckt in die Höhe." Zij spreekt er over met haar oom, een man van aangeboren en verzorgde beschaving, die als zoodanig het geloof weet te waardeeren, esthetisch en intellectueel. Hij meent haar te begrijpen. „Wenn wir uns", zegt hij „als möglich denken können, dass der Schöpfer der Welt selbst die Gestalt seiner Creatur angenommen, und auf ihre Art und Weise sich eine Zeit lang auf der Welt befunden habe, so muss uns dieses Geschöpf schon unendlich vollkommen erscheinen, weil sich der Schöpfer so innig damit vereinigen könnte. Es muss also in dem Begriff des Menschen kein Widerspruch mit dem Begriff der Gottheit liegen, und wenn wir auch oft eine gewisse Unähnlichkeit und Entfernung von ihm enpfinden, so ist es doch um desto mehr unsere Schuldigkeit, nicht immer wie der Advocat des bösen Geistes, nur auf die Blössen und Schwächen unserer Natur zu sehen, sondern eher alle Vollkommenheiten aufzuzeichen, wodurch wir die Ansprüche unserer Gottähnlichkeit bestätigen können."

---

[1]) Referaat, gehouden voor de Nederlandsche Hervormde Predikanten Vereeniging te Utrecht, 5 April 1932.

De nicht — ik bedoel de geloovige — glimlacht, want de oom — ik bedoel de humanist — spreekt wèl hare taal, doch hij bedoelt het totaal anders. Zìj ziet de gedempte kloof, hìj den effen weg; zìj de distantie, hìj de continuïteit; zìj gelooft, hìj waardeert. Voor hààr is eene levensquaestie wat voor hèm eene opvatting is. Hare houding is, om met Kierkegaard te spreken, de existentieele; de zijne de contemplatieve.

Ik stel u deze personen voor, omdat ik wensch, dat gij voor één van beide partij kiest, en wel voor de eerste. Als wij hier, als theologen, over een zóó centrale theologische stof als de incarnatie gaan spreken, moeten wij daar niet beschouwend tegenover, maar geloovig in staan. Een theologie, die aan haar eigenlijk voorwerp, o theos, God, niet het eerste woord geeft, is geen theologie. Een theoloog, die niet met den hartstocht van den geloovige, maar met de belangstelling van den paedagoog of psycholoog begint, is geen theoloog. Ik ben het met Rudolf Otto eens: „Theologie ist eine Funktion der Religion selbst'' en „Ihre Grundkategorie ist die Kategorie der Offenbarung''.

Ik stel er prijs op dit voorbehoud — dat onder ons trouwens als vanzelf sprekend mag gelden — uitdrukkelijk te maken, als ik over de incarnatie voor u ga spreken, omdat het mijn methode en ook mijn stof bepaalt. Dit onderwerp heeft te doen met God en den mensch, met Gods openbaring en des menschen geloof. Buiten dit verband moge mijn onderwerp belangrijk zijn, intellectueel, esthetisch of hoe ook — het is een idee, een motief, een gezichtspunt, een richtlijn, maar het leeft niet als eene werkelijkheid, die over ons wèl en wee beschikt. Ik doe u opmerken, dat als Paulus tot Timotheüs spreekt over: „die is geopenbaard in het vleesch'', dit blijkbaar ontleend is aan eene oud-christelijke liturgie, en vooral, dat hij er van spreekt als van een mysterie, een geheimenis der godsvrucht. Alleen als zoodanig kan en mag het in laatster instantie worden behandeld.

Ik stel mij voor dit zóó te doen, dat ik achtereenvolgens licht laat vallen op: I *het Woord,* II *de Zaak,* III *den Zin,* IV *de Strekking.* Ik zou dan V met eenige *Toelichtingen* willen eindigen.

II. HET WOORD

Staat mij toe onmiddellijk eene transpositie uit te voeren. Ik spreek liever van den *naam* dan van het woord incarnatie. Naam is concreeter, levendiger, doorzichtiger dan woord. De naam wijst iets aan, iets bepaalds, waardoor het van alles anders wordt weggeroepen en afgezonderd. Welnu, dit heb ik juist noodig, als ik van incarnatie spreek. Gij wilt wel opmerken, dat ik van incarnatie in het enkelvoud spreek. Ik heb niet te doen met de tallooze incarnaties en re-incarnaties, die de incarnatie vloeibaar maken, haar tot een eindeloos verloop, een continuë beweging, een oeverloos gebeuren herleiden. Wat ik bedoel is iets bepaalds, iets unieks, dat ik als zoodanig slechts als een enkelvoud ken. Daarom sta ik ook op het bepalend lidwoord: *de* incarnatie. Het is de specifiek Christelijke incarnatie, uitgelicht uit alles wat als incarnatie wordt ter sprake gebracht, die ten aanzien hiervan eene critische, normatieve beteekenis heeft. Zoo pas ik op de incarnatie hetzelfde toe wat wij als Christelijke theologen altijd doen, b.v. ten aanzien van den naam God, geloof, liefde, leven. Wij trachten er relief, eeuwigheidsrelief aan te geven. Het gaat om wat wij met Augustinus noemen een zaak voor de ingewijden, een confessio, een belijdenis, iets wat voor den buitenstaander enkel een praesumptio, een bewering, is.

Het is van belang op te merken, dat wij hier te doen hebben met een naam die — wat niet van alle theologische termen geldt — aan het bijbelsche spraakgebruik is ontleend. „Het Woord is vleesch geworden'' lees ik in den Proloog van Johannes en Paulus zegt: „die geopenbaard is in het vleesch''. Het is dus tegelijk de onderscheiding en de verbinding van Logos en sarx, van Woord en vleesch, waarop het aankomt. Parallel daarmede gaat die van: God, of Zoon van God, en mensch. In het oud-Christelijke spraakgebruik wisselt sarkósis — waarvan incarnatio de Latijnsche vertaling is — met enanthropèsis en ensomatósis, mensch-wording en lichaam-wording, af. Het beroemde tractaat van Athanasius draagt den titel: Logos peri tès enanthropèseos toe theoe logoe kai tès dia somatos pros hèmas epiphaneias: rede over de mensch-wording van den Zoon van God en de verschijning aan ons door het vleesch. Hier ontbreekt het woord sarx geheel. In elk geval is er mede bedoeld, als ik het zoo zeggen mag, de mensch, het mensch-zijn op zijn smalst. De mensch is een geheel. Hij kan op allerlei wijze worden

bezien; van boven af en van onder op, van zijn geestelijken en van zijn stoffelijken kant. Het woord soma, lichaam, doet het laatste, maar in verband met het eerste. Het beteekent de organisatie van de sarx, het vleesch. Dit is de naam van het stoffelijke als zoodanig, ongevormd of misvormd. Met sarx wordt in onze uitdrukking niet bedoeld de stof als zoodanig, maar de mensch naar zijn zwakheid en afhankelijkheid, waarbij intusschen de zondigheid niet is ingesloten. Ik behoef hierop thans niet verder in te gaan, ofschoon dit mogelijk zou zijn en belangrijk kunnen worden. Het is genoeg, dat de naam incarnatie of vleeschwording klank geeft aan het mysterie, waardoor twee worden verbonden, doordat de ééne, het hoogere, met het andere, het lagere, zich verbindt, de Logos met de sarx, het Verbum met de caro, het Woord met het vleesch. Deze naam is een aanduiding, een significium, niet meer. Hij wil niet verklaren, zelfs niet beschrijven. Hij wil enkel de verbinding van twee zéér verschillenden in één woord vastleggen.

III. DE ZAAK

Ook hier veroorloof ik mij onmiddellijk het woord te transponeeren. Ik spreek liever van de *daad* dan van de zaak. Het laatste woord doet mij denken aan een geval, een gebeurtenis, een proces, een iets. Het eerste aan iets, dat gewild is en bedoeld, aan een handeling, een geschiedenis, een iemand. Ik hecht hieraan, omdat het bij de incarnatie gaat om activiteit en dynamiek, over een God, die bewogen is, die ingrijpt. Daarom wordt ook als het subject der incarnatie niet in het algemeen de Godheid, het wezen van God, of zelfs God genoemd, maar de Logos, het Woord of de Zoon van God, d. i. de God, die zich uitdrukt en openbaart, zich geeft en mededeelt. Zelfs wordt in de theologie altijd de nadruk er op gelegd, dat het de persoon van Gods Zoon is, die vleesch wordt, niet zijn natuur. Daarom spreek ik ook van daad, en ik preciseer deze als liefde-daad, als offer.

Op den zin van dit laatste woord kom ik nog terug. Maar reeds nu kan het mij dienen, omdat het aanduidt de centrale en critische plaats, welke de incarnatie in de goddelijke economie inneemt. De Logos ensarkos, het Woord in-het-vleesch, is een bepaalde openbaringsvorm van den Logos, die, als zoodanig, asarkos, zonder vleesch, is.

De incarnatie onderstelt dan ook de schepping. Zij is niet de

vrije, souvereine daad van God, waardoor iets wordt, wat te voren niet was, maar de bepaalde daad, waardoor iets, wat verworden was, iets anders, vernieuwd wordt. Zij draagt dus tot zekere hoogte een interimair karakter. Maar als zoodanig is zij dan ook van eminent belang. Als in het Niceensche symbool de belijdenis van den Zoon van God wordt uitgesproken als „verwekt uit den Vader als eeniggeborene'', komt de wending met het: „Katelthonta kai sarkothenta, enanthropèsanta, pathenta etc.'': nedergedaald en vleesch geworden, mensch geworden, geleden enz. Men hoort de woorden vallen, één voor één. Elk volgend woord begeleidt een nieuwe faze in het drama der goddelijke bemoeiïng. De incarnatie betreft dus bepaaldelijk de wijze van nederdaling in het algemeen, die in het mensch-worden en lijden wordt verbijzonderd.

Hierbij is de Logos subject. En er bestaat een ongebroken continuïteit — of, zeggen wij liever, levenseenheid — tusschen het bestaan van den Logos asarkos en den Logos ensarkos, het Woord buiten en in het vleesch. Alles is en blijft daad, persoonlijk, ook de vernedering, de ontlediging, het lijden. Dit is de vaste onderstelling van de Kerkleer, zooals zij het ook van het apostolische getuigenis in de H. Schrift is. „Hij heeft zich zelven ontledigd; Hij heeft zich zelven vernederd,'' zegt Paulus met nadruk. Het incognito is ernst, als incognito, zoowel voor Hem, die het bewust aanneemt, als voor hen, die het, tenzij het voor hen ontdekt wordt, op geen enkele wijze kunnen opmerken. Het eerste beteekent de werkelijkheid van het offer; het tweede de noodzakelijkheid van het geloof.

Wij mogen niet vergeten, dat elke openbaring van God eene adaptatie, eene accommodatie is, een soort van ontlediging en vernedering beteekent, in zooverre niets buiten God ook maar op eenige wijze vatbaar is om Hem, als God, ten volle te erkennen. Ik houd eigenlijk niet van de uitdrukking: finitum non capax infiniti: het eindige kan het oneindige niet bevatten, in dit verband, omdat zij ontleend is aan de wijsgeerige problematiek en het spraakgebruik daarvan. Alleen per analogiam kan zij de waarheid illustreeren, dat het schepsel, en a fortiori het zondige schepsel, niet in staat is God zelf te verstaan en met God om te gaan. In dien zin kan men zeggen, dat elke openbaring een offer is. Van dit offer is dan de incarnatie de hoogste en zeer bijzondere uitdrukking, omdat zij inderdaad beteekent de persoonlijke verbinding van Logos en sarx, van God en mensch, in den God-mensch.

De incarnatie is de werkelijkheid, de daad, waaraan deze para-

doxale woordverbinding klank geeft. Zij is geen theophanie, waarbij God alleen alles is en de verschijning slechts schijn, niet dan „Schall und Rauch''. Zij is ook geen inspiratie, waarbij de mensch enkel door-geest is van God. Het subject der incarnatie is niet een mensch op zijn best; ook niet een heros of halfgod, maar de Zoon van God in menschelijke bestaanswijze.

Van een en ander geeft het N. Testament geen bepaling of verklaring. Het beschrijft het alles in actie, maar in welk eene! Het gaat niet aan — men ziet dat tegenwoordig algemeen wel in — in dit verband eene scheiding te maken tusschen de Synoptici en Johannes. Bij Mattheus komt de uitspraak van, dat „niemand den Zoon kent dan de Vader en niemand den Vader kent dan de Zoon en wien het de Zoon wil openbaren'', en het is de heiligheid van Jezus, in den volstrekten, hooger dan zedelijken zin, die Petrus verschrikt doet uitroepen: „Heer, ga uit van mij, want ik ben een zondig mensch.'' En in de Johanneïsche litteratuur wordt het Docetisme als anti-Christelijk hartstochtelijk bestreden, met een beroep op de belijdenis, dat Jezus Christus in het vleesch gekomen is. Ten aanzien van Jezus' uitspraken geldt nog altijd de stelling van Victorinus Afer tegenover den Ariaan Candidus: „Haec dicens, Deus fuit, se mentitus non est; si autem mentitus est non opus Dei omnimodis perfectum'': „Dit zeggende is Hij God geweest, als Hij niet gelogen heeft; heeft Hij echter gelogen, dan is Hij niet een in alle opzichten volmaakt werk van God.'' Het is dan ook van belang, dat de apostelen, allen, op den duur tegenover Jezus de houding aannemen van aanbidding. Dit zegt voor hen, in merg en been Israëlieten, veel, of liever, het zegt alles. Hij staat voor hen aan den kant van God. Hij is één met God. En tegelijk heeft Hij zich met het vleesch vereenigd, tot den kruisdood toe. Hij is voor hen niet subject, maar object der religie. En dit door zijn daad. Zoo lang zij in Jezus vooral den mensch zagen, waren zij ongeloovig. Zij worden geloovig, zoodra in Hem het goddelijke voorop stond en Hij de Kyrios, de Heer, voor hen was. Wat formeel door de aanbidding wordt uitgedrukt, het God-zijn, wordt materieel gemotiveerd door de erkentenis, dat Hij hen heeft ver-lost, d. w. z. tot nieuwe menschen gemaakt, herschapen. Dit is iets wat God alleen vermag. Ik acht het feit van de aanbidding van Christus, blijkens gebed, lied, eeredienst, prediking en belijdenis, een zaak van groot belang. Het is zooals Troeltsch zegt: „Der Christuskult ist der Organisationspunkt einer christlichen Gemeinschaft und der Schöpfer des christlichen Dogmas.''

Deze vereenzelviging van daad en persoon, ook van persoon en werk, is kenmerkend voor de positie der Christelijke Kerk. Dit gaat zóó ver, dat de geheele dogmatische werkzaamheid der Kerk in de eerste eeuwen eigenlijk niet anders is dan het plaats maken voor de christologie. In zooverre is het dogma hoogst eenvoudig in zijn structuur. Men begint met de indirecte, min of meer naïeve, theologia Christi, zooals wanneer in den tweeden brief van Clemens gesproken wordt van: „denken over Christus zooals over God." Men gaat verder met de directe, min of meer gereflecteerde, theologia Christi, waarbij eerst, b.v. de Godheid van Christus wordt vastgesteld (Nicaea), daarna de menschheid (Constantinopel) en ten slotte de eenheid van Godheid en menschheid (Chalcedon). Deze structuur is inderdaad zeer eenvoudig. Zij is belangrijk om de volgorde der drie momenten, om hun inhoud en om hun resultaat.

Zooals altijd is beproeving de weg tot vastigheid en klaarheid. Het is zooals Paulus zegt: „Er moeten ketterijen zijn onder u, opdat degenen, die oprecht zijn, mogen openbaar worden." De aanleiding om zich op haar geloof te bezinnen ontvangt de Kerk gewoonlijk van buiten; deze maakt de innerlijke reden mobiel. Men kan dit wijsgeerig noemen eene immanente logica. Wij achten het beter haar theologisch toe te schrijven aan de leiding van den H. Geest. Terwijl in den grootschen tijd van elementaire worsteling tusschen oud en nieuw, wereld en Christendom, vervolgers en martelaren, die sedert nooit is geëvenaard, moralistisch-rationalistische en mystisch-spiritualistische stroomingen zich van het Christendom trachtten meester te maken, en Christus soms, adoptiaansch, werd voorgesteld als de mensch, die vergood wordt; soms, docetisch, als de God, die in een schijn van mensch-zijn zich manifesteert; soms, gnostisch-modalistisch, als de troebele vermenging van goddelijke en menschelijke, ongeschapen en geschapen krachten en stoffen, heeft de Kerk met geest en tact haar weg, een via media, die in dit geval een via regia was, gevonden.

Zij wees af elke poging om Christus van God te scheiden en tot een mensch of heros te herleiden. Zij stond evenzeer op het volle mensch-zijn van Jezus. En zij berustte er in om de onvoorwaardelijke eenheid van beide naturen, van God-zijn en mensch-zijn, van wat God tot God en den mensch tot mensch maakt uit te drukken in woorden, die veel meer ontkenden en open lieten dan stelden en oplosten. De drijfveer van dit alles was de oorspronkelijke onderstelling, dat de verschijning van Christus een persoonlijke daad was

van Hem, die zich verlossend had neergebogen tot en vereenzelvigd met de verlorene geschapenheid. In dit opzicht spreekt Irenaeus voor velen, de man, die de solidaritiet van Christus met ons en de recapitulatie der schepping door Hem tot het steunpunt van zijn leven en denken heeft gemaakt. Het „vere homo, vere Deus": waarlijk mensch en waarlijk God, is van Irenaeus en het drukt voor hem een levende, persoonlijke werkelijkheid uit. „Wat echter — vraagt hij — „heeft de Heer aangebracht toen Hij kwam? Weet, dat Hij alles wat nieuw is heeft aangebracht, door zich zelven aan te brengen, die was aangekondigd." Bij Irenaeus komen ook reeds de termen voor, die door het Chalcedonense voor goed zijn ineengesmeed, als het belijdt: „een en denzelfden Heer, den eeniggeborene, in twee naturen, onvermengd, onveranderd, onverdeeld, ongescheiden. Hier hebt gij de z.g. vier alpha's privativa, het viervoudige testimonium paupertatis der oude Kerk. Het zij zoo, maar ik verklaar, dat ik met deze armelijke uitdrukkingen zeer rijk ben en ze als een getuigenis van rijke armoede beschouw. Zij beteekenen, dat men deze dingen niet kon en wilde begrijpen, omdat zij boven de menschelijke bevatting uitgaan, en moeten uitgaan. Zulke woorden doen dienst als waarschuwingsborden bij verboden terrein. De bezinning van het geloof bestaat nu eenmaal voor een goed deel in het vervaardigen van zulke borden met een enkelen wegwijzer als gids. Ik doe u opmerken, hoe de christologische belijdenis opkomt voor het goddelijke *quant à moi*, voor God als een ens a se, een wezen, dat uit zichzelf bestaat, zooals de scholastiek dit later zou formuleeren; voor de categorie van het heilige, zooals Rudolf Otto haar stelt. En die God is toch niet enkel de statische, de God van ver af. Hij deelt van zich mede; Hij openbaart zich; Hij deelt zich mede; Hij wordt mensch. Ziehier het mysterie, voor de aanduiding waarvan Chalcedon naar woorden zocht. In de persoon, de persoon van den Zoon van God, ligt het steunpunt van alles. Zij is geen persoonlijkheid in den humanistischen zin van het woord. Zij is de persoon van God. Bij haar is het initiatief en de leiding. De persoon is het, die weet en wil, die beslist en handelt. En deze persoon bestaat in — niet uit — twee naturen. Wij moeten aan dit woord natuur geen verkeerden zin hechten, zooals trouwens evenmin aan de andere termen van het oud-kerkelijke spraakgebruik. Habent sua fata verba. Woorden hebben hunne lotgevallen. Men nam bestaande termen en categorieën over — wat moet men anders doen, als men

door anderen wilde verstaan worden en zich zelf verstaan? — maar men vulde ze met nieuwen inhoud en wendde ze in eigen richting. Bij natuur dacht men aan datgene wat den mensch tot mensch maakt en hem van andere wezens onderscheidt. Daarom is het zoo onbillijk, als b.v. Harnack aan het woord physis en physikos den zin van ons physisch of magisch verbindt en dan tegenover ethos en ethisch plaatst. Men is niet gelukkig, als men in de handen valt van hen, die ten slotte slechts twee categorieën kennen: natuur en cultuur. Maar de handen van hen, die slechts de categorieën physisch en ethisch kennen, zijn evenmin zacht. Alsof de religie niet hare eigene categorieën had, die elke andere, zoowel physisch als metaphysisch en ethisch breekt, en tegelijk voor elke daarvan hare eigene plaats heeft.

De oude Kerk bedoelde met wat zij stelde, dit: In Jezus is alles wat goddelijk en alles wat menschelijk is verbonden, maar het goddelijke heeft, als persoon, de leiding. Het menschelijke, de menschelijke natuur, is daarbij niet ont-hoofd, d. i. onpersoonlijk zonder meer, maar over-hoofd, d. w. z. de goddelijke persoon heeft al wat menschelijk is in hare orde opgenomen. Dit is later door Leontius in zijn enhypostasie-leer, min of meer schoolsch ontwikkeld, maar het drukt, afgezien van dezen vorm, uit wat de Kerk geloofde.

De Reformatie heeft in dit opzicht grosso modo geen nieuw geluid laten hooren. Zij heeft den fons salutis, de bron des heils, zooals de Kerk deze beschreven had, onaangeroerd gelaten. Het is de via salutis, de heilsweg, die haar van de ontwikkeling der oude Kerk en het R.-Katholicisme heeft vervreemd. Met name de Gereformeerde Kerk, met haar zin voor den afstand tusschen God en mensch en voor de persoon als leidster der naturen, heeft de oude incarnatie-leer onverkort vastgehouden. Men zie er het tractaat van Zanchius, De incarnatione, op na. Hij sluit zich zelfs bij voorkeur bij den scholasticus der Oostersche Kerk, Johannes Damascenus, aan.

Maar deze incarnatie heeft van de neven- en na-verschijnselen der Reformatie, in de typen van het z.g. Nieuw-Protestantisme, de slagen moeten opvangen. Geen wonder, omdat juist deze belijdenis zoo centraal is voor het Christendom en voor de geheele houding van den mensch ten aanzien van God. Maakt u niet bezorgd. Ik ga geen historische verhandeling houden. Ik wijs u er slechts op, dat, evenals in den tijd van het oude Christendom, zich voor en na stroomingen voordoen — old foes with a new face —, die

hetzij den mensch, als wezens-verwant of één met God, in staat stellen door zuiver denken en goed handelen zich met God te vereenigen; hetzij God oplossen in een idee of begrip, een standpunt of methode, een kracht of beginsel, waarmede dan de mensch, d. i. de rede, hetzij door de practische of de theoretische of beide te zamen, zich vereenzelvigt. Hierbij voegt zich dan eene dienovereenkomstige uitwissching of uitholling der incarnatie. De historische critiek heeft Jezus dikwijls herleid tot een mensch, den voorbeeldigen mensch uit Nazareth. De wijsgeerige critiek heeft hem herleid tot de idee, het ideaal van wat 's menschen denken en willen vermogen te projecteeren op het doek van geschiedenis en verbeelding. Maar in beide gevallen ontbraken de onderstellingen, die de incarnatie dragen en bezielen; de onderscheiding van God en mensch als van Schepper en schepsel; de scheiding van God en mensch als Heilige en zondaar; de opheffing der scheiding door de persoonlijke indaling van Gods Zoon in de bestaanswijze van den mensch en den samenhang der wereld, om beide, mensch en wereld, te herstellen in hun normaal levensverband.

Ik wil een enkele greep doen in het proces van wat ik noemde de uitholling en uitwissching der incarnatie. Ik blijf ditmaal binnen onze landsgrenzen. Ik grijp eerst daar waar dit proces welbewust wordt voltrokken. Ik denk aan wijlen Professor Bruining, den in zijn soort rechtzinnigen pleitbezorger van het rationalistische modernisme ten onzent. Hij verwerpt de geheele christologie als locus der dogmatiek. Voor eene christologie is immers noodig, „dat de historische Jezus niet enkel is de mensch, die het ideaal heeft verwezenlijkt en ons zoo in concreeten vorm voor oogen stelt. Zal hem een afzonderlijke plaats in onze geloofsleer worden aangewezen, dan moet hij in ons geloofsleven en voor ons geloofsbewustzijn een plaats innemen, die uit den aard der zaak door geen mensch, hoe hoog hij ook sta, kan worden ingenomen; dan moet hij voor ons niet alleen den norm vertegenwoordigen, maar dien brengen, hem zijn. M. a. w. dan moet hij voor ons een normatief karakter dragen, autoriteit wezen in den strengsten zin des woords, zoodat ons geweten tegenover zijn uitspraak zwijgt, onvoorwaardelijk, omdat hij, hij alleen den rechten inhoud des gewetens geeft en geven kan. Zóó heeft de oude Christenheid hem gekend. Christus, de God-mensch, als zoodanig de Middelaar tusschen God en de menschenwereld, door wien God in de menschheid de kennis

en de kracht tot verwezenlijking van het ideaal nieuw heeft ingeplant, die alleen kan het object zijn van een afzonderlijken locus der dogmatiek.'' Voor dien God-mensch ontbreken aan Bruining niet alleen de wetenschappelijke categorieën, maar — en dit is primair — ook de geestelijke categorieën: het besef van scheiding, de behoefte aan verlossing en herstel. Elk monisme is de dood voor de incarnatie, zooals de incarnatie de dood voor elk monisme is.

Ik doe een tweeden greep, waar het genoemde proces aarzelend zich voltrekt, of eigenlijk niet ten volle zich voltrekt. Ik denk aan Professor Roessingh, den in zijn soort onrechtzinnigen pleitbezorger van het irrationeele modernisme ten onzent. Eenerzijds zegt hij: „Wij bezitten slechts den neerslag van het bewogen, hartstochtelijke religieuse leven der oudste Christengemeente, vermengd met allerlei historische herinneringen, ongetwijfeld, maar waaruit wij toch geen volkomen betrouwbare historiekennis meer kunnen putten. Bij dit alles staat voor ons niet een historische persoonlijkheid, maar het N. Testamentische Christusbeeld.'' En toch weer: „Ik aarzel geen oogenblik om te spreken van het heil, mij geschonken in Christus. In Christus een nieuw schepsel, zeg ik Paulus gaarne na. De Christus, die kwam om zondaren zalig te maken, om te genezen al wie er krank zijn op deze aarde, om te geven zijn rust; die kwam, omdat God de wereld liefhad. En dan meen ik, als wij dien Christus als levende werkelijkheid konden brengen aan ons geslacht, dit zou rijkdom zijn.'' Hier wordt de incarnatie in haar geheel, als God-menschelijke realiteit, losgelaten, maar bepaalde trekken van dit beeld worden eerbiedig vastgehouden en de levende werkelijkheid wordt als eene groote levensbehoefte gevoeld. Het schemert. Wie zegt, of het de avond-, of de morgen-schemering is?

Waar deze levende werkelijkheid in het geloof wordt vastgehouden, kan nóg groote verscheidenheid, zoo al niet verschil bestaan. Een Engelsch theoloog, W. Sanday, maakt onderscheid tusschen wat hij noemt „a full'' en „a reduced Christology''. Zoo kan men ook tusschen eene volledige en eene gereduceerde incarnatie onderscheiden. De laatste oefent critiek op de kerkelijke incarnatieleer, omdat deze geacht wordt zoo schematisch persoon en naturen te onderscheiden en het menschelijke in Christus tot weinig meer dan schijn te maken. Immers, wat is meer menschelijk dan de persoon, terwijl daartegenover het goddelijke, waartoe de persoon van Christus wordt geacht te behooren, tot een orde behoort, welke ons vreemd blijft.

Men heeft bij de toepassing van deze critiek tal van proeven genomen. De kenósis is zoo opgevat, dat het goddelijke in Christus òf volkomen non-actief blijft, òf als onbewuste grond het bewuste menschelijke leven van Christus draagt. Men heeft ook van eene voortschrijdende incarnatie gesproken, waarbij God zich hoe langer hoe meer in de wereld en in de menschheid openbaart en daarbij ten slotte één mensch zooveel maar mogelijk is ten volle van God is vervuld, als met Hem in wil en leven één. Beide figuren heeft men zonder groote moeite ook met elkaar verbonden. Men heeft gesproken van eene God-menschelijke persoonlijkheid of eene God-menschelijke natuur. Men heeft de eenheid van God en mensch uitsluitend in de eenheid van gezindheid en wil, z.g. ethisch, gezocht. Ik kan een en ander tot zekere hoogte begrijpen. Geestelijke, religieuze en zedelijke motieven lieten zich hierbij gelden. Wetenschappelijke, speciaal psychologische en wijsgeerige bezwaren werkten mede. Maar ik meen, dat men, hoe zeer psychologiseerend en ethiseerend, op deze wijze nooit uitkomt waar men zijn moet en altijd uitkomt waar men niet moet zijn. God en mensch zijn nu eenmaal van eene qualitatief verschillende orde. Alle gelijkenis tusschen God en mensch onderstelt eene wezenlijke ongelijkheid. Daarom kan ik Christus, als Zoon van God, nooit historisch of psychologisch verklaren. Elke studie over „das Selbstbewusstsein Jesu'' — ik herinner mij dit van Baldensperger — acht ik van te voren mislukt. Van God-mensch spreken kan ik. Maar een God-menschelijke natuur of persoon is voor mij een constructie, die inhoud heeft noch zin. Want wat God tot God en den mensch tot mensch maakt, d. i. de natuur van God en den mensch, zijn nu eenmaal ongelijkmatige grootheden. En Gods wil en 's menschen wil mogen overeenstemmen, ineenvloeiïng acht ik eene ongerijmdheid, zoo niet eene profanatie, omdat de wil van God scheppend en bevelend, die van den mensch geschapen en dienend is.

Daarom beroep ik mij van elke gereduceerde incarnatie op de volledige, die de incarnatie laat gelden als „het geheimenis der godsvrucht,'' waarvoor niet alleen onze taal geen woorden en ons verstand geen categorieën heeft, maar waarvoor wij zelven, als menschen, met of zonder onze categorieën, staan als voor eene geloofs-werkelijkheid, die wij slechts kunnen aanbidden en eerbiedig tegen misverstand afgrenzen. Zoo heeft de Christus der Evangeliën zelf het uitgedrukt: „Niemand kent den Vader dan de Zoon en wien het de Zoon wil openbaren.'' Zoo heeft Paulus het verstaan,

als hij zegt, „dat niemand kan zeggen: Christus is de Heer, dan door den Heiligen Geest.'' Zoo heeft de oude Kerk het in hare belijdenissen verstaan, als zij over deze dingen niet zoozeer spreken om te zeggen, hoe het is, als om te zeggen hoe het niet is. Zoo heeft de theologie het, als zij inderdaad op de hoogte was, in haar kennis-theoretischen, wijsgeerigen en dogmatischen arbeid ondersteld. De R.-Katholieke Kerk heeft, bij alles wat zij als rationeel en bewijsbaar achtte, de z.g. geopenbaarde stof, en daaronder de incarnatie, altijd als bovenredelijk gevrijwaard en aan de openbaring en het geloof toegewezen. De Reformatie niet minder. Wat de scholastiek, zoowel de R.-Katholieke als de Protestantsche, in dit opzicht heeft verzaakt, laat ik rusten. Het is mij genoeg u te doen opmerken, dat onze tegenwoordige theologie, die inderdaad theologie mag heeten, wat zij ook verder moge zijn, allerminst scholastisch is.

Twee voorbeelden. Voor Karl Heim heeft de incarnatie de beteekenis van wat hij noemt eene „Ursetzung'', die eigenlijk alleen negatief kan worden uitgedrukt. Van de dialectische theologen noem ik Brunner, die zich in zijn „Der Mittler'' met onze vraag uitdrukkelijk heeft bezig gehouden. Reeds de keus van het thema: het persoonlijke en op den zin — dogmatisch gesproken: op het ambt — van Christus gerichte: „Der Mittler'', zegt ons veel van den inhoud en de methode van dit boek. Brunner tracht, in het voetspoor van Irenaeus, vóór alles de realiteit tot recht te doen komen, die, zooals elke werkelijkheid, slechts in paradoxalen vorm kan worden uitgedrukt. Deze studie is van groot belang. Alleen vrees ik, dat Brunner, misschien geleid door dezelfde vrees, die Kant tot zijn formalisme in de ethiek dreef, zijn onderwerp te zeer formeel opvat, door op het „dass'' den nadruk te leggen ten koste van het „was''. Immers, juist de incarnatie komt op voor de realisatie, in vleesch en bloed, in tijd en ruimte, in mensch en wereld, van het Goddelijke Woord, voor den Logos ensarkos, in het vleesch, zij het al niet kata sarka, naar het vleesch, zooals Brunner het onderscheid wèl stelt, maar m. i. niet zuiver stelt. Het is gevaarlijk te veel van lijnen en punten te spreken, ook al spreekt men bewust beeldend. Ook mathematische figuren zijn beelden, en wel zeer fanatieke en gevaarlijke, omdat zij als exact gelden. Het beeld is zoo licht een denk- en voorstellings-vorm, die den levenden inhoud van wat de incarnatie aan verlossing en verheerlijking van mensch en schepping impliceert, tot eene

abstractie doet verijlen. Men leze daartegenover de liturgie van 2 Timotheus 3 : 16 eens in haar geheel over: „die geopenbaard is in het vleesch, is gerechtvaardigd in den Geest, is gezien van de engelen, is gepredikt onder de heidenen, is geloofd in de wereld, is opgenomen in heerlijkheid.'' Een gezonde theologische methode sluit m. i. de anthropologie niet uit, maar in. Brunner is in zijn kracht, als hij den nadruk legt op de incarnatie als op het komen van God tot ons, dus als een acte, een daad, ons ten goede. Deze daad draagt een uniek karakter. Zij is religieus, veeleer soteriologisch geteekend. Dit wil zeggen, dat zij iets geheel anders is dan dat het oneindige eindig wordt of dat God van God tot mensch zou worden. De Christen moge haar gelooven en de christelijke theoloog haar op zijne manier verstaan, zij is als zoodanig, als daad van God, volstrekt onbegrijpelijk. Als b.v. Spinoza zegt: „wat sommige Kerken toevoegen, dat God de menschelijke natuur heeft aangenomen — ik verklaar uitdrukkelijk, dat ik niet begrijp, wat zij zeggen. Immers, om de waarheid te zeggen, het komt mij voor, dat zij niet minder ongerijmd spreken dan als iemand mij zeide, dat een cirkel de natuur van een vierkant heeft aangenomen,'' bewijst dit alleen, dat theologie iets anders is dan mathesis. Of als Strauss beweert: „Das ist gar nicht die Art, wie die Idee sich realisiert, in ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütteln und gegen alle andern zu geizen, sondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzenden und wieder sich aufhebenden Individuen liebt sie ihren Reichtum auszubreiten.'' — dan bewijst dit weer alleen, dat Christendom iets anders is dan idealisme. Dan heeft de natuurphilosoof Huxley het beter ingezien. Hij acht, dat de mysteriën van het geloof kinderspel zijn bij die van de natuur. Dit moge te sterk gezegd zijn, wij vergeven hem dit gaarne om de bedoeling. Zij is deze, dat Huxley, als agnosticus, de theologie afwijst, niet om haar moeilijkheden en wonderen, maar omdat er, volgens zijn oordeel, geen voldoende evidentie is om haar te waarborgen. „No evidence sufficient''. Maar evidentie van welken aard? De wetenschap heeft de hare. Het geloof heeft de zijne. Het is die van het geheimenis der godsvrucht, waarop wij Paulus zich hoorden beroepen.

IV. DE ZIN

Ik neem weer de vrijheid het woord te vervangen door een ander en te spreken van *geest,* om u en mij zelf te herinneren, dat wij ons bevinden in de sfeer van de daad en van het persoonlijke leven.

In de eerste plaats draagt de incarnatie een — als het woord geoorloofd is — incidenteel karakter. Zij is niet natuurlijk. Zij ligt niet in het gewone verloop der schepping, den geleidelijken groei van Gods werk. De incarnatie hangt ten nauwste samen met de zonde. Zij is de daad van God, waardoor de in het ongereede geraakte wereld weder in het gereede wordt gebracht, de verloren mensch gevonden, de doode weder levend wordt. Men kan, bij wijze van steekproef, de theologen er op onderzoeken, of zij oordeelen, dat de incarnatie ook zonder dat de zonde er was zou hebben plaats gehad. Het zijn de rechtlijnig, evolutionistisch, optimistisch denkenden en voelenden, die dit aannemen. De mannen van de gebroken lijn ontkennen het. Zij durven zelfs dikwijls niet zeggen, dat God alleen door de incarnatie de verlossing had kunnen tot stand brengen. Wel heet a posteriori deze wijze van verlossing, om den term van het middeleeuwsche Latijn te gebruiken, conveniens, gepast. Maar zij past ons dan, omdat en in zooverre zij blijkbaar God gepast heeft.

Zoo draagt dan de incarnatie, nog precieser uitgedrukt, een medisch karakter. Men zou haar, om in de taal der geneeskunde verder te spreken, een operatief ingrijpen van God kunnen noemen. Dit is het wat Augustinus bedoelt, als hij spreekt van „quid sacramenti", welke geestelijken zin het bevat, dat het Woord vleesch geworden is en wat, eerst hoogmoedig miskend, later nederig erkend, op zijn bekeering van beslissenden invloed is geweest: „de weg der nederigheid, dat het Woord vleesch geworden is." Het is hetzelfde wat Kierkegaard met zijn wonderschoone plastiek ons teekent als de dialectiek der liefde in de gelijkenis van den koning, die een arm meisje lief heeft. Trouwens, wat haalt bij de gelijkenis van den verloren Zoon uit den mond van Jezus zelven? Hier valt de nadruk op de daad als offer, op de persoon als priester, op het werk als herstel, op het geheel als manifestatie van goddelijke solidariteit. Incarnatie en solidarisme zijn synoniemen. Vertegenwoordigt Jezus' kruis het juridische en zijn leven het ethische gezichtspunt, door zijne incarnatie, waarin deze beide rusten, maakt en verklaart Hij zich zelf solidair met den mensch, tot de

sarx, het vleesch, toe. Vandaar de realistische trek, die aan de incarnatie eigen is. Zij beteekent een protest tegen elke opvatting, die de religie herleidt tot een zaak van begrip, symbool, idee of norm; tegen elken vorm van intellectualisme en estheticisme. Ook tegen elken vorm van ethicisme, dat den godsdienst beperkt tot de gezindheid en den wil. Daarom is de incarnatie dan ook altijd weer vervaagd of uitgehold door Docetisme en Adoptianisme van allerlei gading en heeft zij zich daartegen telkens moeten verweren in naam van de werkelijkheid van God en den mensch, van ontreddering en herstel, van de daad, de unieke en energieke, de effectieve en productieve ook, de daad van Gods Zoon. Het is niet toevallig, dat het symbool van Nicaea uitdrukkelijk verzekert, „ter wille van onze verlossing is Hij nedergedaald en vleesch geworden'' en dat deze motiveering in het Nicaeno-Constantinopolitanum en Chalcedonense wordt herhaald. Zij, die in het oude dogma zooveel intellectualisme en Griekschen geest speuren, mogen hierop wel letten. Ziedaar den zin, den geest der incarnatie en daarin de bewogenheid van het drama, dat geen toeschouwers, zelfs geen medespelers, maar uitsluitend deelnemers duldt.

V. DE STREKKING

Aan mijne gewoonte getrouw, transponeer ik ook dit woord en spreek van het *doel* der incarnatie, omdat hiermede wordt aangeduid, dat de richting der incarnatie persoonlijk wordt bepaald. Het woord incarnatie, vleeschwording, is een praegnant woord. Het duidt aan den stoot tot eene eeuwige beweging. De incarnatie is begrensd in haar inzet, in zoo verre zij vóór alles bedoelt de verzoening van den mensch met God; zij is onbegrensd in haar uiteinde, in zooverre zij dien mensch in zijn geheel en de schepping als zoodanig, den microcosmos met den macrocosmos, in beginsel verlost en transfigureert.

Zij begint met wat wij kunnen noemen den mensch in den mensch, in de breuk van zijn betrekking tot God, zijn toestand van zonde en schuld. De Logos, het persoonlijke beginsel van het schepsel, naar wien dit oorspronkelijk is geschapen, maakt zich solidair met hem om hem als mensch, d. i. als schepsel van God, te herscheppen, en de rechte betrekking tot God te herstellen; zijn hart, zijn gesteldheid, zijn gezindheid van een nieuwen mensch. Het gaat hierbij om zijn diepste bestaan, zijn existentie in den

zin, dien Kierkegaard aan dit woord heeft gehecht. De incarnatie vat den mensch in eersten aanleg, direct, op; zooals men het in navolging van dezen diepte-psycholoog pleegt te noemen, existentieel, d. w. z. als enkele, in zijn eigenlijk bestaan, dat zweeft tusschen eeuwigheid en tijd, tusschen hemel en hel. Maar tegelijk vat zij den mensch, indirect, op in zijn geheele bestaan, als mensch onder de menschen, als deel der wereld, in zijn organischen samenhang met het geheel der schepping. Niet de rede, niet de ziel zelfs, maar de levende mensch, zooals God hem heeft geschapen, is het voorwerp der incarnatie. De Logos is immers mensch, vleesch geworden. Dit beteekent, dat het geheele mensch-zijn met de incarnatie is bedoeld. En met dat mensch-zijn de mensch-heid. En met die menschheid de schepping in hare verschillende sferen, die met en om den mensch geacht worden buiten haar verband te zijn geraakt. Het is deze cosmische en metaphysische projectie der incarnatie, die Paulus, bepaaldelijk in de brieven aan de Ephesen en de Colossensen, in de figuur der anakephalaiósis, der recapitulatio, het weder onder-één-hoofd-brengen, uitdrukt, en die de oude Kerk met verklaarbare geestdrift in hare wereldbeschouwing — als dit woord hier voegt — heeft opgenomen. Men denke aan het Te Deum met zijn vlucht tot in alle sferen der schepping. Hoe mager en bloedeloos is daarbij eene theorie, die zich tot „das innere Leben'' en zelfs tot een „Reich der Persönlichkeiten'' beperkt. Hoe koninklijk hoog vaart het universalisme boven elken vorm van personalisme en spiritualisme uit. Dit heet imperialisme van den Christelijken geest. De incarnatie is in wezen niet slechts de vernieuwing, maar de verheerlijking der schepping.

Natuurlijk ligt hier het gevaar voor de hand van vervloeiïng en ontaarding, van eene hetzij romantische of realistische secularisatie van het heilige. Geestelijk is iets anders dan zakelijk. De komst van het Godsrijk is geen natuurlijk proces. Vandaar dat de uitbreiding der incarnatie niet vanzelf, onmiddellijk, tot de voltooiïng leidt, zoo min als de eerste schepping dit heeft gedaan. Men heeft dit dikwijls vergeten. De leer van den God-mensch heeft de Christenheid brutaal gemaakt, zegt Kierkegaard zeer juist. Wij stuiten in de waardeering der incarnatie telkens op de neiging om het gebied van den geest, d. i. van de geestelijke vernieuwing, te verwisselen voor dat van de natuur, d. i. van de natuurlijke ontplooiïng. In de Oostersche, en ook in de Westersche Kerk wordt in de Moeder Gods en in de heiligen, in de Kerk en in het priesterschap, in de

sacramenten en in de sacramentaliën, de doorwerking der incarnatie op allerlei wijze en in fijne gradaties vastgelegd. Het is er de voortzetting of de herhaling van, tot in het opus operatum toe. Niet de toepassing er van, door het Woord en door den Geest, zonder welke elk genademiddel werkeloos blijft. De Reformatie heeft zich in dit opzicht hardnekkig verzet tegen de verwereldlijking van het geestelijke, de verzakelijking van het persoonlijke, de verlegging van het accent van den Middelaar op de middelen. Zij heeft zich teruggetrokken tot de soteriologische kern der vleeschwording. Maar eene consequentie, die in eene verkeerde richting en op verkeerde wijze is getrokken, mag ons niet beletten haar in de goede richting en op de juiste wijze te trekken, zij het al goeddeels in hope. Het besef van de voorloopigheid dezer bedeeling, van het oordeel, dat komt, van de indirecte beteekenis van het geloof in onderscheiding van het directe schouwen en genieten, moet levend worden gehouden, zij het al tot hoogen prijs. De Christus, die gekomen is, staat nog te komen.

De incarnatie is dus een daad, welke direct een beperkt doel moge hebben, indirect is dit doel onbeperkt. Direct geldt zij, soteriologisch in strikten zin, voor het geloof. Indirect geldt zij, universeel, voor den geloovige in zijn geheel, in geheel zijn mensch-zijn en schepsel-zijn en in zijn solidariteit met menschheid en schepping. Wat wij hier behandelen is een zaak van groote geestelijke urgentie. In onzen tijd voltrekt zich een Copernicaansche omkeer, welke dien van Kant goeddeels ongedaan dreigt te maken. Het is niet het eenzame ik of de onpersoonlijke rede — zoo zien leidende geesten als Heidegger en Jaspers in —, die de wereld van zich uit projecteeren en constitueeren. Het is de levende mensch, die zich in eene wereld bevindt, die mede-leeft, mede-lijdt, mede-denkt met een groot, wonderrijk geleed organisme, waartoe hij met duizend banden in betrekking staat. Daarom heeft de incarnatie, als de religieuze, speciaal de christelijke uitdrukking van de solidariteit in den allerhoogsten zin, hare beteekenis, zoowel kennis-theoretisch als metaphysisch, zoowel ten aanzien van de waarde van het lichaam en de stof, als ten aanzien van de kunst en de cultuur. Haar doel is uiteindelijk de recapitulatie in Christus van alle dingen, beide wat zichtbaar en onzichtbaar, wat in den hemel en op de aarde is. Maar dit is altijd gebonden aan één ernstig mits, dat niet met zich laat schertsen. Het geldt alleen voor het geloof.

VI. TOELICHTING

Om in den stijl van mijn opzet te blijven moet ik ook dit woord wel door een ander vervangen. Ik doe dit gaarne en spreek van *toepassing* in plaats van toelichting. In het woord, dat ik kies, ligt iets van bewogenheid en practijk, dat ik niet kan missen. Ik wil nl. de beteekenis der incarnatie verduidelijken, zóó, dat zij zich aan u opdringt als een waardevol goed, een begeerlijk bezit.

In de eerste plaats maak ik u opmerkzaam op een misverstand. Uitdrukking en inhoud zijn en worden nooit adaequaat. De uitdrukking is bepaaldelijk ten aanzien van iets als ons onderwerp, dat wij Paulus een mysterie d. i. een geheimenis, der godsvrucht hoorden noemen, altijd slechts een aanduiding, meer „ne taceretur", dan „ut diceretur", zooals Augustinus zegt, meer om niet verzwegen dan om gezegd te worden. Daarom moeten wij aan de termen, die voor en na zijn gebezigd, niet te hooge waarde hechten. Natuur en wezen, persoon en eigenschappen — het zijn woorden, die gevaar loopen te versteenen en tot idolen te worden, als men ze losmaakt van den persoonlijken, geestelijken levensinhoud. Maar laat ons niet vergeten, dat elk woord dit gevaar medebrengt en dat moderne woorden, als zedelijke waarde en dynamisch, aan hetzelfde euvel bloot staan als de oude. Het gevaar is zelfs veel grooter. De oude woorden hebben hun geschiedenis. Men kan, en moet, deze naspeuren. Philologie kan ook een geestelijken kant hebben. Ook bedenke men: zedelijk is een andere categorie dan godsdienstig en waarde dekt zich niet met waarheid. En het humanistische persoons- of persoonlijkheids-begrip duidt iets geheel anders aan dan het oude, speciaal het kerkelijk geijkte. Daarenboven, wij mogen het dynamische zoo ruim opvatten als wij willen, ten aanzien van God schiet het te kort, tenzij wij God doen vervloeien in goddelijke kracht en het statische — ik bedoel dat nu in den zin van datgene wat God als den Heilige, als ens a se, als souverein en in zich zelf volmaakt, eigen is — opheffen. De negatieve bewoordingen van het Chalcedonense zijn als grenswachters bedoeld. Dit is ten aanzien van het mysterie des geloofs veelszins het laatste gebruik der taal. Het is er een van positieve negativiteit, eene grensstelling.

In de tweede plaats wijs ik u op een dieper liggend misverstand. De incarnatie is geen wortellooze plant. Zij wortelt in een bepaalden bodem. Zij onderstelt beide God en de schepping, als de liefdedaad van God, waardoor Hij deze gebonden schepping verlost. Waar

deze bodem ontbreekt, kan de incarnatie geen wortel schieten. Wie God en wereld laat ineenvloeien of ze onherroepelijk scheidt, wie verlossing door ontwikkeling vervangt, wie het heilig moeten als laatsten hefboom laat gelden en in de Christus-figuur de projectie ziet van 's menschen behoefte aan hooger leven — voor dien heeft de incarnatie als realiteit — en zonder deze is zij niet — geen zin of waarde. Men vergete niet, dat de eenvoudige Jezus van Nazareth, die nog niet belast was met de formules der kerkelijke theologie, óók verworpen en gekruisigd is. Het is niet zóó, dat men Hem slechts behoeft te zien om te gelooven. Deze men is een fictie. De werkelijke mensch is niet de schoone ziel, die slechts door misverstand wordt belet haar voorwerp te vinden. Zoo één, dan is het mysterie der incarnatie een ergernis en een dwaasheid voor den Jood en den Griek van elke eeuw. Het is een mysterie, dat als zoodanig voor den geestelijken mensch een wonde beteekent, die moet worden open gehouden.

Ten slotte wil ik u opwekken om de belijdenis der incarnatie gestand te doen. Indien ééne, dan is zij eene catholieke belijdenis. De oude Kerk is met de incarnatie opgegroeid en heeft hare belijdenis om dit punt gekristalliseerd. Zij vond in de verschijning van God zelven in eene menschelijke bestaanswijze een dramatiek van de diepste diepten en de hoogste hoogten, van een tegelijk doodende en levendmakende bewogenheid, en daarin den goddelijken waarborg van de verlossing. Elke inzinking en vervloeïng van geestelijk leven heeft de incarnatie veronachtzaamd, vervluchtigd of verworpen. Elke Réveil, hetzij persoonlijk of gemeenschappelijk, heeft haar in eere hersteld. Dat de Reformatoren haar niet zóó hoog hebben gewaardeerd als de Oostersch-orthodoxe en de R.-Katholieke Kerk, is schijn. Hunne waardeering was anders, meer geconcentreerd. Daarenboven was de incarnatie zelve destijds niet in het geding. Het ging over hare applicatie. De eisch van het oogenblik was om deze te reformeeren, in den zin van een verheldering van den heilsweg, m. n. van de rechtvaardiging door het geloof. Dat zij dit met zóóveel hartstocht hebben gedaan bewijst, indirect, hoe waardevol voor hen de incarnatie zelve was, die als fundamenteele catholieke belijdenis den geheelen strijd droeg. Hoe zou het anders, als zij klank geeft aan de daad van God bij uitnemendheid, gedragen door zijne beschikking, gericht op de verlossing van den zondaar, uitloopend op zijne verheerlijking.

Wij, kinderen der Reformatie, mogen om het misbruik het

gebruik nooit prijs geven en ons en hen, die na ons komen, moedwillig verarmen. Wat velen elders — ik denk aan de R.-Katholieke Kerk — aantrekt, is, dat zij den werkelijken Christus, niet slechts dien van de letter, de geschiedenis, de idee, het begrip, aan hare kinderen belooft. Maar deze tegenstelling is onzuiver. Wij wijzen de stoffelijke aanwezigheid van Christus af, maar moeten daarom de geloofs-werkelijkheid, die ons in de incarnatie gegeven is, des te vaster aangrijpen en krachtiger realiseeren. Men kan de incarnatie het incognito noemen van den Zoon van God. Zij is en zij blijft dit voor den ongeloovige. Maar voor den geloovige wordt de Zoon van God toch niet anders en beter kenbaar dan zóó. „Hij is geopenbaard in het vleesch," verklaart de strophe van de oud-christelijke hymne, die Paulus aanhaalt. En Johannes zegt van het Woord, dat onder ons, als in een tent, gewoond heeft: „wij hebben zijne heerlijkheid aanschouwd." De positieve beteekenis der vleeschwording is veel grooter dan de negatieve. Het incognito is geen masker. Het is zaak van verschijnings-wijze, niet de verschijning zelve.

Ik ben met Goethe begonnen. Vreest niet, dat ik met hem zal eindigen. Wilde ik nog een getuige oproepen, dan zou ik liever den naam van een jongeren tijdgenoot van Goethe noemen, die tegenover alle estheticisme en speculatie telkens weer op den werkelijken mensch teruggrijpt, d. i. den zondigen mensch in zijn angstwekkende verantwoordelijkheid tegenover God en in de doodelijke spanning tusschen zaligheid en rampzaligheid. Hierbij heeft deze man, Kierkegaard, in de incarnatie het steunpunt van zijn geloof gevonden. Voor hem is zij gegrond in de eeuwige liefde van God, die tot elken prijs den afstand tusschen zich en den mensch overwinnen wil. En de dialectiek der liefde bestaat hierin, dat het zoo moeilijk is voor den volstrekt verhevene zich den geringe in gelijkheid der liefde, niet in nederbuiging der liefde, verstaanbaar te maken. „Nooit," zegt Kierkegaard, „heeft eene leer op aarde God en mensch werkelijk zóó nabij gebracht als het Christendom. Maar nooit heeft ook eene leer zich zóó angstvallig beschermd tegen de gruwelijkste van alle godslasteringen, alsof God en mensch op één uitliepen. Vandaar de ergernis."

Maar ik heb dezen getuige niet noodig. Ik grijp ten slotte liever terug naar het getuigenis van den Bijbel. Waar grijp ik dit het liefst? Zooals Augustinus, wien, als idealistisch wijsgeer, de Johanneïsche

litteratuur met haar Logos in de inleiding schijnbaar zooveel nader stond dan Paulus met altijd weer het kruis, ten slotte van den laatste den beslissenden stoot heeft ontvangen, wil ook ik niet eindigen met Johannes, wiens: „het Woord is vleesch geworden", hèt thema der incarnatie is, maar met Paulus, die nog directer en levendiger het mysterie der godsvrucht aanduidt, als hij ons herinnert aan „de genade van onzen Heere Jezus Christus, die, rijk zijnde, arm geworden is, opdat gij door zijne armoede rijk zoudt worden."

Zóó wordt, dunkt mij, de incarnatie ons wel zoo nabij mogelijk gebracht.

REGISTER VAN PERSONEN

Blz.

Aalders, W. J., 19, 23, 45, 61, 63, 119, 126, 163, 171, 194, 197, 217, 303
Althaus, P. 272
Ambrosius 9
Amiel, H. Fr. . . . . 380, 391 v.
Andrews, H. T., 256, 316, 330 vv. 338 v., 390
Anesaki, M. 48
Anselmus 14
Apollinaris 147, 328
Aristoteles 38, 315
Arius, 142 vv., 228, 309, 323, 325
Arseniew, N. 162
Athanasius, 10 v., 72, 142 vv., 160, 290, 307, 323, 386, 401
Augustinus, 59, 155 vv., 278, 283, 293, 302 v., 307, 323, 348, 361, 413, 419
Aulen, G. . . . . 258 v.

Baader, B. F. X. von 52
Barth, K., 32, 115, 211, 216, 265 v., 313, 357
Barton, G. A. 73
Bartlet, J. Vernon 256, 390
Bauer, G. L. 247
Bavinck, H. 15, 264, 357
Berdjajew, N. 398
Bergh van Eysinga, G. A. van den 228
Bernardus 171, 303, 362
Bjorquist, M. 258
Böhl, E. 262
Bohlin, T, ... 210
Böhme, J. . . . . 52, 193 v., 252

Blz.

Bornhäuser, K. 116
Bousset, W. . . . . 120 v.
Brenz, Joh. 177
Brown, W. Adams 309
Bruining, A., 15 v., 83, 231 v., 408 v.
Brunner, Em., 15, 46, 110, 115 v. 138, 204, 206, 266 v., 306, 410 v.
Buber, M. 16, 80
Buchman, Fr. 306
Buck, A. de 115
Bula, J. F. 262
Bultmann, R. 105

Caird, J. . . 241, 326 v., 334, 380
Calvijn, 15, 72, 175, 178 vv., 279, 290, 293, 357, 368
Cartesius 196
Chemnitz, Mart. 177
Clemens Romanus 131
Clemens Alexandrinus 139
Cohen, H. 213
Curtis, W. A. 188, 224
Cyrillus 151, 159

Damasus 147
Dante 293
D'Arcy, Ch. F. 241
Deissmann, Ad. 71
Dilthey, W. . . . . . 189, 300 v.
Dionysius Areopagita . 162 v., 165
Dorner, J. A., 68, 248, 327, 352, 363
Duns Scotus. . . . 168, 175, 279

Eddington, A. S., 34, 39 v., 321, 341
Elipandus 167
Eutyches 263

Blz.
Fechner, G. Th. 36
Feine, P. . . . . .117 v.
Fendt, L. . . . 172, 295, 308, 343
Foakes Jackson, F. J. . . . 125
Freud, Sigm. . . . . . . 228 vv.
Fromm, E. . . . . .228 v.
Frommel, G., 130, 226, 245, 254, 284 v.

Galsworthy, J.. 389
Gerretsen, J. H. . 117, 242 v., 286
Gess, W. Fr. 247
Ginneken, Jac. van 247
Goethe 70, 305, 399
Gore, Ch. . . . . . 244 v., 254 v.
Gregorius van Nyssa . 128, 141 v.
Grisebach, Eb.. . . . . . 31 v, 217
Gunning, J. H. Jr.. . . . . .249 v.

Haitjema, Th. L. 52
Hall, Fr. J., 103, 119, 187, 272 v., 308
Harnack, Ad. von, 110, 121 v., 131, 145 v., 152, 157, 163, 192, 359, 383
Hartog, A. H. de . . . . 251 vv.
Hartmann, Ed. von 36
Hegel, G. W. Fr., 200, 204 vv., 215, 221, 324
Heidegger, M., 22 v., 31, 213, 320
Heiler, Fr., 21, 164, 170, 173 vv., 301
Heim, K., 17, 80, 119, 271 v., 286, 294, 317 v., 333, 335, 348, 411
Heinemann, Fr., 40 v., 197 v., 226
Herrmann, W., 102, 114, 188, 234 vv., 317, 324, 362 v.
Heymans, G. 36, 47
Hieronymus 9, 142
Hirsch, E. 81
Hoekstra, S.. 222
Hofstede de Groot, P. 240
Hügel, Fr. von . . . . . . .173 v.
Huxley, Th. H. 412

Blz.
Ignatius 132
Ihmels, L. 111
Illingworth, J. R. 317, 390
Irenaeus, 9, 134 vv., 170, 246, 290, 307

Jacobi, H. 75
Jacobus. 121, 280
Jaspers, K., 16, 22 v., 35, 217, 315, 320
Johannes, 124, 290, 356, 360, 397, 401, 419 v.
Johannes Damascenus 159, 165, 288, 407
Justinus Martyr 134

Kaftan, Jul. 233
Kant, I., 20, 200 vv., 212, 220, 226, 323, 340
Kattenbusch, F. 129
Kierkegaard, S., 23, 28, 41, 60, 62 v., 87, 100, 109, 156, 201, 207, 209 vv., 224, 294, 305, 329, 345, 413, 415, 419
Klages, L. 42
Knittermeyer, H. 19, 45
Kohnstamm, Ph., 116, 138, 250 v., 341, 363, 377
Kuyper, A. . . . . . 261 vv., 382

Leeuw, G. van der. 69
Leo de Groote . . . 151, 155, 159
Leontius . . . . . . 159 v., 356
Leibniz, G. W. 36
Lodge, Ol. 18, 57
Loisy, A. 173
Lord, F. Townley 276
Luthardt, Chr. E. 260
Luther 175, 290

Marcellus 146
Marcion 133
Martineau, James 395

Blz.
Menno Simons 191
Milton 293
Miskotte, K. H. 80, 213
Monod, Ad. 306
Müller, Jac. J. 270

Nestorius . . . . 149 vv., 263, 309
Newman, H. 274
Nietzsche, Fr. 62
Novalis . . . . 64 v.

Obbink, H. Th. . . . . 17 vv., 33
Occam, Willem van 172
Origenes . . . . 139 vv.
Osiander . . . . 178 v.
Otto, Rud., 16, 21, 35, 48 v., 59, 80, 298, 400

Paracelsus 52
Pascal 67, 290, 297, 299, 341, 368
Paulus, 12, 28, 59, 72, 83, 89, 246, 280, 284, 290, 296, 301, 329, 341, 356, 367, 397, 401, 419
Paulus van Samosata 141
Pelagius 211, 279, 323
Petrus 72
Petrus Lombardus 14
Philo . . . . 97 v.
Picavet, Fr. 139
Pierson, A. 294
Piper, O. 101, 319
Pius X 173
Plato 37, 66, 315
Plotinus 50, 139
Pratt, J. B. 108, 371, 388
Pringle Pattison, A. S., 27, 241 v., 294 v., 394
Przywara, E. 313

Quack, H. P. G.. . . . . . 293 v.

Raffaël 396
Ramajuna . . . . 48 v.

Blz.
Relton, H. M., 29, 150 v., 246, 274 v., 282, 318, 322, 331, 347, 357
Rickert, H. 214
Ritschl, A. 179, 215, 223, 324, 332
Rittelmeyer, Fr. 55
Roessingh, K. H., 119, 222, 232 vv., 324, 409
Ruusbroec 170

Sabellius 141
Sanday, W. 255, 409
Sankara . . . . 48 v.
Saussaye, D. Chantepie de la 234, 248 v.
Schaepman, H. J. A. M. . . 370 v.
Scheler, Max 64, 216
Schelling, Fr. W. J., 80, 200, 206 vv., 209 v., 215, 221, 231, 252, 324
Schiller 12
Schleiermacher, Fr., 200, 202 vv., 209, 215, 235, 257, 324
Scholten, J. H. 192, 234
Scholz, H. 58
Schweitzer, Alb. . . . 47, 62, 104
Schwenckfeldt, K. 191
Seeberg, R. 26, 252
Simmel, G. 216
Snelhlage, J. L. . . 115, 202, 213
Socini 228, 279, 323
Söderblom, N., 17, 33, 69, 75, 78, 86, 88, 230, 258, 300, 394
Socrates 37, 212
Soendar Singh . . . . 306 v.
Solovjeff, Wl. 164, 389
Spinoza . . . . . . 45, 199 v., 412
Spranger, Ed. 60
Steiner, Rud. 54
Stephan, H. 85, 237
Strauss, Fr. 328, 412
Streeter, B. H. 307

Blz.
Taylor, Jer. . . . . . . 185 v., 304
Tennant, F. R., 234 v., 239 vv., 279, 287, 289, 337
Tersteegen, Gerh. . . . . . 304 v.
Tertullianus 139
Thieme, K. . . . . 286 v.
Thomas Aquinas 14, 168 vv., 175, 279, 307, 357 vv.
Thomas, N. W. 33
Thomasius 247
Thornton, L. S. . . . . 275 v., 390
Tjalsma, P. D. . . . . . . 237 v.
Troeltsch, E. . 131, 189, 391, 404
Tuinstra, C. L. 228

Blz.
Victorinus Afer 108, 404
Voetius, G. 184

Warfield, B. B. 117
Wernle, P. 223
Wiedemann, A. 74
Windelband, W. 214
Winkler, R. 287
Wobbermin, G. 48
Wohlbold, H. 54
Woldendorp, J. J. 145

Zanchius, Hier., 183 v., 288, 357, 407
Zankow, St.. . . . . . 164 vv., 260
Zwaan, J. de 123
Zwingli 180

DR W. J. AALDERS

MYSTIEK

HAAR VORMEN, WEZEN, WAARDE

Prijs, ingenaaid f 8,50, gebonden . . . . f 10,00

Na een inleiding behandelt de schrijver de verschijningsvormen der mystiek (niet-Christelijke en Christelijke mystiek), haar wezen, critisch karakter en synthetische beteekenis. In de inleiding zegt hij o. a.: In theologisch verband acht ik, dat de mystiek het best in het licht der godsdienstphilosophie kan worden gezien. Men vindt haar overal waar theologie te vinden is, omdat zij, naar ik meen, overal is waar godsdienst leeft. Zoo ontmoet men de mystiek zoowel in de letterkundige documenten der theologie als in haar historische stof. De practische theologie heeft met haar te doen. Maar toch allermeest de systematische tak der theologische wetenschap.

Het is een mooi, een nobel en een belangrijk boek, een boek, dat verrijkt en verdiept.
Prof. Dr. G. v. d. Leeuw in *Het Alg. Weekblad.*

DE GROND DER ZEDELIJKHEID

Prijs, gebonden . . . . f 7,50

Ons tegenwoordig geslacht heeft geen zedelijken grond meer onder de voeten; het wankelt ten doode. Welnu, Professor Aalders komt de kinderen van onzen tijd tegemoet door hun wankelende schreden van den zandgrond der theorieën van den dag naar den rotsgrond van Gods eeuwige wet te voeren. Daarom geve men dit boek vooral aan de hedendaagsche intellectueelen ter lezing. Het kan hen weer op het rechte pad brengen. *De Standaard.*

Temidden van de overstelping aan litteratuur op het gebied der ethiek, waaraan onze tijd te lijden heeft, doet dit rustig en bezonnen geschreven studieboek, dat wegen wil wijzen en ordenen wil, weldadig aan. Getrouw aan 's schrijvers ontvouwde wetenschapsidee is ook dit werk getuigend, maar juist door en in dit getuigenis kan het een in den vollen zin des woords synthetische houding innemen tegenover de vele standpunten, die in dit werk worden beschreven, maar door den auteur zelve niet worden gedeeld. Inderdaad is het Prof. Aalders gelukt om „aan iedere zijde haar kans te geven", 't welk hij zich bij den opzet ten doel had gesteld.
H. van Oven in *Tijdschrift voor Wijsbegeerte.*

DE INCARNATIE

Prijs, gebonden . . . . f 7,90

Het onderwerp van dit boek is van groot wetenschappelijk belang, zoowel godsdienstwijsgeerig als dogmatisch. Daarom heeft het de theologie, als zij op de hoogte was, altijd bezig gehouden. Dit zou niet het geval zijn, als het niet in de eerste plaats religieus zoo belangrijk was. Het raakt de kern van de betrekking tusschen God en mensch, God en zijn schepping ook, als het geheim der hoogste openbaring van God. Juist in een tijd, die het, te midden van alle verwarring, zoo noodig heeft tot de beginselen te worden teruggebracht om houvast te vinden, acht de auteur de behandeling van dit onderwerp even belangrijk als noodzakelijk.

Het heeft nog dit groote voordeel, dat het een onderwerp is van algemeen-christelijken aard, in dien zin, dat het niet een bepaalde groep of kerk aangaat, maar allen groepen en kerken gelijkelijk, omdat het gaat om datgene, wat het Christendom als zoodanig eigen is.

UITGAVEN VAN J. B. WOLTERS — GRONINGEN, DEN HAAG, BATAVIA